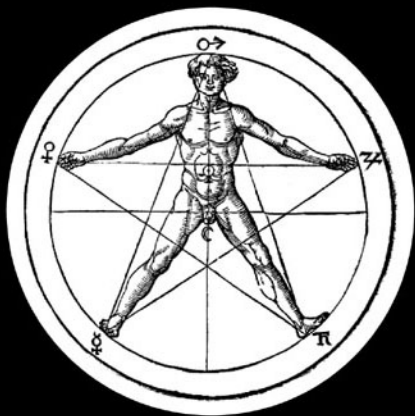


THE LANGUAGE  
—OF DEMONS—  
—AND ANGELS—  
CORNELIUS AGRIPPA'S  
OCCULT PHILOSOPHY



— *by* —  
CHRISTOPHER I. LEHRICH

—  
BRILL  
—

İBAR VE MELEKLERİN DİLİ

# BRILL'İN ÇALIŞMALARI İÇİNDE FİKRİ TARİH

*Genel Editör*

AJ V anderjagt, Groningen Üniversitesi

*Yayın Kurulu*

M. C olish, Oberlin Koleji

JI ben srael Üniversitesi Koleji, Londra

JD N orth, Groningen Üniversitesi

RH P opkin, Washington Üniversitesi, St. Louis-UCLA

HACİM 119



İblislerin Dili

## VE MELEKLER

*Cornelius Agrippa'nın Gizli Felsefesi*

TARAFINDAN

CHRISTOPHER I. LEHRICH



BRILL

LEIDEN · BOSTON

Bu kitap asitsiz kağıda basılmıştır.

apak resmi, insan vücudunun saygılı uyumunu ve oranını gösterir.  
mikrokozmos teorisini gösteren yedi gök cismi. Nereden

*De occulta felsefesi* 2.27, 331/347

## Kongre Kütüphanesi Yayın Verilerini Kataloglama

ch, Christopher I.

polislerin ve meleklerin dili: Cornelius Agrippa'nın okült felsefesi / Christopher I. Lehrich  
rafından.

s. santimetre. - (Brill'in entelektüel tarih çalışmaları, ISSN 0920-8607; v. 119) Bibliyografik  
referansları (s.) Ve indeksi içerir.

ayısı ISBN 90-04-13574-X

1. Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius. 1486? -1535. 2. Okültizm. I. Başlık. II. Dizi.

781.A34L44 2003

30'.92-dc22

2003055665

ISSN 0920-8607

ISBN 90 04 13574 X

© Telif Hakkı 2003 Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda

*Tüm hakları Saklıdır. Bu yayının hiçbir bölümü çoğaltılamaz, çevrilemez, saklanamaz.*

*önceden yazılı olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka bir şekilde*

*herhangi bir biçimde veya herhangi bir yolla iletilen bir geri alma sistemi*

*yayıncıdan izin.*

*Dahili veya kişisel amaçlı ürünlerin fotokopisini çekme yetkisi*

*Brill tarafından kullanım izni*

*uygun ücretler doğrudan Telif Hakkı Gümrükleme Merkezi, 222*

*Rosewood Drive, Suite 910'a ödenir.*

*Danvers, MA 01923, ABD.*

*Ücretler değişebilir.*

*Vos igitur, doctrinae and sapientiae filii, perquirite in hoc libro colligendo  
nostram dispersam intentionem quam in diversis locis proposuimus ve  
quod occultatum uno loco, manifestum fecimus illud in alio, ut sapientibus  
vobis patefiat. Vobis enim solis scripsimus. . . .*

Siz, bu nedenle, bilgeliğin ve bilginin oğulları, bu kitapta özenle araştırın,  
çeşitli yerlerde ileri sürdüğümüz dağınık niyetlerimizi bir araya getirin; ve  
bir yerde saklı olanı, size bilge adamlar olarak görünmesi için başka bir  
yerde tezahür ettiririz. Çünkü biz sadece sizin için yazdık. . . .

- Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## İÇİNDEKİLER

Şekk��ler. . . . .	ix
İsalmalar. . . . .	xi
İzimler listesi . . . . .	xiii
İrinci B���m Giriş. . . . .	1
Teori ve Yöntem. . . . .	2
Yaşam. . . . .	25
Eser. . . . .	32
İnci B���m Logolar ve Doğa. . . . .	43
Doğal B���� Sorunu. . . . .	45
Doğal B����	
Uygulaması: Operatör Olarak İnsan. . . . .	66
B���� ve ���pheci Felsefe. . . . .	73
Sonuçlar. . . . .	91
����� B���m İşaret, M����r, Metin. . . . .	98
��nek: Sihirli Kareler ve şekiller. . . . .	100
��nek: İmgelerin	
Uygulaması. . . . .	110
Anlam Kuramları. . . . .	116
Dilin Temel Formları. . . . .	124
İşaretin G����. . . . .	134
Güçleri Yazmak. . . . .	142
Sonuçlar. . . . .	146
������ B���m ��eytanların ve Meleklerin Dili. . . . .	147
B����� Kabala. . . . .	149
Ezoterizm, B����	
ve B����. . . . .	159
Ritual Magic. . . . .	164
Ritüel, İnanç ve Gizlilik. . . . .	172
��eytani Manipüle Etmek. . . . .	185

Bir Demon Nasıl Çağırılır. . . . .	200	Sonuç. . . . .	
. . . . .	206		
Beşinci Bölüm Sonuç. . . . .	213		
Agrippa yorumları. . . . .	214	Tarihsel	
Spekülasyonlar. . . . .	219	Teorik Meditasyonlar. . . .	
. . . . .	220		
Bir Latince Alıntılar, <i>De occulta felsefesi</i> . . . . .	227		
İki <i>De vanitate</i> Simya üzerine. . . . .	233		
Kaynakça. . . . .		239	
Agrippa tarafından çalışır (kısaltılmıştır). . . . .		Agrippa'da	239
çalışıyor. . . . .		Premodern Kaynaklar. . . . .	240
. . . . .		Modern Eserler. . . . .	243
. . . . .			245
izin. . . . .	253		

## TEŞEKKÜRLER

Herhangi bir önemli araştırma çalışması birçok borca neden olur. Öncelikle tez danışmanlarıma Allen G. Debus, Jonathan Z'ye teşekkür etmek isterim. Smith ve Anthony Yu, uzun süreç boyunca destek ve rehberlik için. Bayan Giles Whiting bursu, tezimi tamamlamam için bana finansal özgürlük sağladı. Michael Bathgate, Richard Blum, Stephen Clucas, Nicholas Clulee, Alex Dent-Young, Heather Hindman, Armando Maggi, Hajime Nakatani, Allan Tulchin ve Robert Yelle, devam etmekte olan kitabın parçalarını ve parçalarını okudu ve tartıştı. Anonim inceleme okuyucum, benim yetkinliğim dışındaki metodolojik konularda önemli ve kritik tavsiyeler verdi. Brown Üniversitesi'nin John Hay Kütüphanesi'ndeki Jean Rainwater ve personel, görüntülerin elde edilmesi için potansiyel olarak acı verici süreci basit ve hatta eğlenceli hale getirdi. Lizard Lounge Graphics'ten Chris Mills ([www.lizardlounge.com](http://www.lizardlounge.com)), metnin dizgisinin tüm teknik detaylarına ölçülemez bir şekilde yardımcı oldu. Hepsinden önemlisi, eşim Sarah Frederick, süreç boyunca beni ayabileceğimden daha fazla şekilde destekledi.

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## KISALTMALAR

*DOP* *De occulta felsefe libri tres*, içinde *Opera*, 1.1-499; ayrıca kritik bir baskıda, ed. Vittoria Perrone Compagni (Leiden: EJ Brill, 1992); ayrıca bir İngilizce çevirisini JF (Londra, 1651); yeniden baskı, ed. ve Donald Tyson tarafından açıklanmıştır (St.Paul, MN: Llewellyn Yayınları, 1993). Referanslar şu şekildedir: kitap: bölüm, Perrone Compagni baskısında sayfa / Tyson baskısında sayfa; Böylece ( *DOP* II: 5, 258/245).

*De vanitate* *De inertitudine et vanitate Scientiarum atque art*, içinde *Opera*, 2.1-314; ayrıca bir İngilizce çeviride *Vanitie and Vncertaintie of Artes and Sciences'tan*, trans. James Sanford (Londra: 1569); yeniden baskı, ed. CatherineM. Dunn (Northridge, CA: California Eyalet Üniversitesi Vakfı, 1974). Referanslar şu şekildedir: bölüm, sayfa *Opera* /Dunn'daki sayfa; Böylece ( *De vanitate* 17, 46/65). İngilizce yazımını şu şekilde düzenledim: *Vanitie'den*.

*Epistolae* *Epistolae ve familiares, libri VII*, içinde *Opera*, 2.593-1073.

*Opera* *Opera, quaecumque hactenus vel in luem prodierunt, vel inveniri potuerunt omnia in duos tomos concinne digesta. . .*, 2 cilt. (Lyon, sa Yeniden Basım, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970).

Compagni Notlar ve kritik sürümüne giriş *DOP*.

Morley Henry Morley, *Cornelius Agrippa. Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim'in Hayatı, Doktor ve Şövalye, Genellikle Sihirbaz olarak bilinir*, 2 cilt. (Londra: Chapman ve Hall, 1856).

## KISALTMALAR

- auert Charles G. Nauert, Jr., *Agrippa ve Rönesans Düşüncesinin Krizi* (Urbana: Illinois Press, 1965 Üniversitesi).
- rost Auguste Prost, *Les bilimler ve sanatlar XVIe siècle'de okûltes. Corneille Agrippa. Sa vie et seseuvres*, 2 cilt. (Paris, 1881-82; yeniden baskı Nieuwkoop: B. de Graaf, 1965).
- an der Poel Marc van der Poel, *Hümanist İlahiyatçı Cornelius Agrippa ve Beyanları*, Brill'in Entelektüel Tarih Çalışmaları, cilt. 77 (Leiden: EJ Brill, 1997).
- / Çocuk Taslağı *DOP*, Perrone Compagni'de satır içi olarak not edildi.

## ÇİZİMLER LİSTESİ

Şekil 1	Ficino'nun kuvvetler sistemi (DP Walker'dan sonra). . . . .	50 Sihirli
Şekil 2	kare, işaret ve karakter. . . . .	101 Sihirli kare 3. . . . .
Şiğür 3	. . . . .	102 Dokuz odacıklı sistem. . . . .
Şekil 4	İnşaat <i>Hismael</i> mühür . . . . .	105 Satürn'ün Karakteri. . . . .
Şekil 5	. . . . .	106 Mars ve Venüs karakterlerinin yapımı. . . . .
Şekil 6	. . .	107 Jüpiter için karakter inşası. . . . .
Şekil 7	karakterinin inşası. . . . .	108 Güneş
Şiğür 8	. . . . .	109 Sağ Değişim Tablosu. . . . .
Şiğür 9	. . . . .	189
Şiğür 10	. . . . .	

Şekil 2, Brown Üniversitesi Kütüphanesi'nden alınmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GİRİŞ

Beni şaşkına çeviren Tis Magic, Magic. Öyleyse, nazik  
arkadaşlar, bu girişimde bana yardım edin; Ve ben . . .

.....  
Agrippa kadar kurnaz olacak,

Tüm Avrupa'yı onu onurlandıran gölgeler.

- Christopher Marlowe

einrichCornelius Agrippa vonNettesheim (1486-1535), büyük bir sihirbaza yakışır  
arak, arkasında gelecek nesiller için bir dizi gizem bıraktı. Büyü üzerine yazdığı büyük  
zinin ilerleyişini tartıştığı arkadaşlarına iki mektupta *De occulta felsefe libri tres*<sup>1</sup> Üç Kitap  
ökült Felsefe, bundan sonra *DOP*, Agrippa, yalnızca en yakın arkadaşlarına açıklanacak  
r anahtar olan, okült felsefenin "gizli anahtarı" ndan söz etti.<sup>2</sup> On altıncı yüzyılın ikinci  
arısında, genellikle bu "anahtarın" Agrippa'ya sahte bir şekilde atfedilen bir kara büyü  
etnine atıfta bulunduğu inanılıyordu.<sup>3</sup>

öylelikle kara büyücü Agrippa'nın efsanelerine güven vermiş ve bu da Agrippa'nın Faust  
fsaneleri için bir kaynak olarak önemine yol açmıştır. Ama eğer *Dördüncü Gizli Felsefe*  
*İtacı* kesinlikle sahte bir çalışmaydı, ne  
du Agrippa'nın gizli felsefenin gizli anahtarı mı?

Rönesans'ın en etkili büyülu düşünürlerinden biri olan Agrippa, sonraki iki yüzyıl  
oyunca sürekli olarak (olumlu ya da olumsuz) Paracelsus ile birlikte büyünlün kurucu  
üşünürü olarak anıldı.

<sup>1</sup> *De occulta felsefe libri tres* (Köln, 1531/33); atıfların tam ayrıntıları için Kısaltmalar (yukarıdaki sayfa ix)

ölümüne bakın. *DOP*.

<sup>2</sup> "Clavis rezervi." *Epistolae*, 3, 56 (22 Ocak 1524), 759-60; ve 5, 14 (24

ylül 1527), 873-75. Ayrıca bkz.Marc Van der Poel, *Cornelius Agrippa, Hümanist İlahiyatçı ve*  
*eyanları* (Leiden: EJ Brill, 1997), 81-2.

<sup>3</sup> *Henrici Cornelii Agrippae liber quartus de occulta felsefe, seu de cerimoniis magicis. Cui erişimci, Elementa*  
*agica Petri de Abano, felsefe*, Marburg, 1559; içinde *Opera* 1, 527-61 burası *De Caeremoniis Magicis liber, sed,*  
*putatur, spurius: qui Quartus Agrippae de Occulta Philosophia habetur.*

## BİRİNCİ BÖLÜM

işünce okulları. Buna rağmen, modern bilim adamları onun en büyük eserinde değerli veya önemli herhangi bir şeyi ortaya çıkarmakta büyük zorluklar yaşadılar. *DOP*.

Giordano Bruno ve John Dee üzerinde bir ömür boyu çalıştıktan sonra, Dame Frances Yates nihayet Rönesans büyüsünün anahtarı değilse de mihenk taşı olarak Agrippa'ya karar verdi. Daha önceki bir çalışmasında, Agrippa'ya bir bölüm ayırdığı için zür dilemişti. *DOP*

Teknik prosedürleri tam olarak vermez, ne de başlığının ima ettiği gibi derin bir felsefi çalışma değildir. . . . "4 Ancak son yayınlanan makalelerinden birinde şu yorumu yaptı:

Agrippa'nın etkisinin olağanüstü gücü *De occulta felsefesi* henüz tam olarak anlaşılmadı. Farklı sonuçlarla farklı şekillerde işleyen bir etkiydi. Dee'nin Kabalistik melek çağrışımını teşvik etti. Bruno'nun büyüülü anımsatıcılarını cesaretlendirdi. Bu sadece Rönesans büyüsünün yayılmasında değil, aynı zamanda ona karşı tepkinin merkezinde yer alıyordu. 5

u açık kalp değişikliği, Agrippa'nın modern değerlendirmelerinde çok önemli bir noktayı gizler: inkar edilemez olsa da o o etkili oldu, modern bilim açıklayamadı *neden* etkiliydi. Mevcut analizin sorumluluğu *DOP* felsefi karmaşayı ve büyük bir sihirbazın işine olan etkisini göstererek bu önemi açıklamaktır. Bu, Agrippa'nın "gizli anahtarı" metninde yer almaktadır. *DOP* kendisi.

### *Teori ve Yöntem*

Agrippa, Rönesans entelektüel tarihi ve bilim tarihi bilim adamları için doğrudan alakalı olsa da, bu çalışma yalnızca bu tür bilim adamlarına yönelik değildir. Doğrusu, diğer disiplinlerin yöntem ve fikirlerinin Rönesans büyüsünün analizine katkıda bulunabileceğini göstermek istiyorum. Özellikle, Agrippa'nın çalışmasını dinler tarihi disiplindeki bazı merkezi tanımsal soruları yeniden açmak için kullanmayı umuyorum. Son olarak, Rönesans büyüülü dünyasının önemli yakınlığını göstermeye niyetliyim.

4 Frances Yates, *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek* (Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1964),

30. 5 Frances Yates, "Elizabeth İngiltere'sinde Rönesans Filozofları: John Dee and Giordano Bruno" *Lull Bruno: Collected Essays, cilt 1* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1982), 221.

yorumlama ve anlam hakkındaki modern felsefi tartışmaları düşünmek, böylece (en azından) düşünmek için bazı ek materyaller eklemek.

Bu hedefleri açıklamak ve sentezlemek için, uygulanan çeşitli yöntemlerin bazı etik açıklamalarını vermek gerekir. Onları üç gruba ayırıyorum: dinler tarihi, fikirler tarihi ve metinsel eleştiri.

### *Antropoloji ve Dinler Tarihi*

Büyü-örüşe bakılırsa, Rönesans büyü-örüş metinlerinin analizi için gerekli bir ön hazırlık, dinin tanımı olabilirmiş gibi görünüyor. Ne yazık ki, böyle bir tanımın sorusu uzun ve sorunlu bir geçmişe sahip ve şimdi az çok can çekişiyor gibi görünüyor. Bununla birlikte, birçok mezarlık sakini gibi, "ölü değil, sadece uyuyor" ve dinler ve antropoloji tarihindeki çağdaş tartışmaların birçok yönünü rahatsız ediyor. Aşağıda, tanımlar hakkındaki bu argümanları özetliyorum, ardından soruyu daha karlı bir şekilde yeniden çözümlerin bir yolunu öneriyorum.

Sorunun klasik tanımı, Malinowski'nin aynı adı taşıyan denemesindeki "büyü, bilim ve din" ifadesiydi. "Büyünün bu diğer inanç, düşünce ve davranış biçimleriyle nasıl bir ilişkisi vardır? Daha genel olarak ne *dır-dir* büyü? Cevapları üç kategoriye ayırabiliriz. *proto-bilim*, *asadiş din*, ve *sosyal bölünme*.

Büyü ve büyücülüğün rasyonellik veya bilimle bir ilişkisi olduğu fikri, belki de en ünlüsü James Frazer tarafından *Altın Dal*: Kısacası, sihir sahte bir doğal hukuk sistemidir ve yanıltıcı bir davranış kılavuzudur; bu yanlış bir bilim olduğu kadar başarısız bir inanattır. "7 Sihirbazın "mantığının" altında yatan "yasaları" tartıştıktan sonra, Frazer bize bunların nihayetinde "birlik ilkelerine" dayandığını söylüyor; düzyazı çalmada, bu ilkelerin

6 Bronislaw Malinowski, "Sihir, Bilim ve Din" *Sihir, Bilim ve Din ve Diğer Makaleler* (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1948; yeniden basım, 1992), 17-

7 Sör James Frazer, *Altın Dal*, 1 hacim kısaltılmış baskı (New York ve Londra: Macmillan, 1922; yeniden

## BİRİNCİ BÖLÜM

kendi içlerinde mükemmeldir ve gerçekten de insan zihninin çalışması için kesinlikle gereklidir. Meşru olarak uygulandığında bilim sağlarlar; yasadışı olarak uygulandılar, bilimin piç kız kardeşi sihir verirler.<sup>8</sup>

olumsuz karşılaştırmaya rağmen Frazer'ın sihir hakkında söyleyecek olumlu bir şeyi madığı düşünülmemelidir. Sihri "bulaşma" ve "homeopati" gibi yasalar açısından tanımlayarak,<sup>9</sup> sihirbazları "en zeki zekaya ve en vicdansız karaktere sahip adamlar" olarak tartışarak ve aldatmacalarına rağmen ve aldatmacalarından dolayı çoğu zaman güçlerini kullanmalarında en yararlı olanı",<sup>10</sup> gelecek yüzyılda akademisyenleri rahatsız edecek birkaç konuyu ön plana çıkardı:

(1) Her ne kadar tanımlanmış olursa olsun belirli bir rasyonalite ya da büyüü uygulamalarda var olan rasyonel ilkelerin uygulaması yok mu?

(2) Sihrin modern bilimle tarihsel veya analogik bir ilişkisi var mı? Dinle böyle bir ilişki var mı?

(3) Sihirbazların iddialarına hangi statüyü atfedebiliriz; başka bir deyişle, bir sihirbaz, enar olarak, "kendi savurgan iddialarına içtenlikle inanan bir büyüü" mü yoksa "kasıtlı r sahtekar" mıdır?

Frazer'ın bu konulardaki kendi görüşleri kolaylıkla kataloglanır ve esas olarak bir enara bırakılır. Birincisi, bu uygulamalarda kesinlikle bir "rasyonalite" varken, "ilkel sihirbaz sihri yalnızca pratik yönüyle bilir; Uygulamasının dayandığı temel süreçleri asla analiz etmez, eylemlerinde yer alan soyut ilkeleri asla yansıtmaz." <sup>11</sup> ancak

u uygulamaları açıklamak için "felsefi öğrenci" tarafından hazırlanan ilkelerin rasyonel olması durumunda, uygulayıcının "bilim adamı", yani rasyonel, dikkatli bir düşünür olduğu söylenemez. Frazer, ikinci soruda (EB Tylor'a benzer), sihrin dine, bunun da ilime yol açtığı ünlü evrim teorisini savunuyor. Son olarak, başarılı bir sihirbazın kasıtlı r sahtekarlık olduğunu güçlü bir şekilde savunur, ancak "şövalyeleriyle yaptıkları ararı, üstün sezgileriyle sağladıkları faydalarla dengeleyebilirsek, iynin kötülükten çok aha ağır bastığını görebiliriz." <sup>12</sup> başka bir deyişle, bir sihirbazın bir

---

<sup>8</sup> Frazer, *Altın Dal*, 57.

<sup>9</sup> Frazer için "sempati" tüm sihrin dayandığı genel ilke olmasına rağmen, "homeopatik" sihir genellikle sonraki tartışmalarda "sempatik büyü" olarak adlandırılır hale geldi.

<sup>10</sup> Frazer, *Altın Dal*, 53.

<sup>11</sup> Frazer, *Altın Dal*, 13.

<sup>12</sup> Frazer, *Altın Dal*, 53.

olandırıcılık, onun sözde inançları için hiçbirimiz olmamasına rağmen, ona olan tüm saygımızı reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez.

EmileDurkheimandMarcelMauss, Frazer'smodel'den kökten ayrıldı. Basitçe söylemek gerekirse, sihrin bir tür yasadışı din olduğunu iddia ediyorlar; veya daha doğrusu, bazı önlere dine benzer, büyük ölçüde din karşıtı karakteriyle ayırt edilir:

Sihir, kutsal şeylere saygısızlık etmekten bir tür profesyonel zevk alır; ayinlerinde dini törenin tersini gerçekleştirir. Din, büyü ayinlerini kınamadığında ve yasaklamadığında, onlara her zaman hoşnutsuzlukla baktı. <sup>13</sup>

benzer şekilde,

Büyülü ayın, organize tarikatlarda rolü olmayan herhangi bir ayındır - özel, gizli, gizemlidir ve yasak bir ayinin sınırlarına yaklaşır. <sup>14</sup>

bu nedenle sihir, karakteri genellikle anti-sosyal olsa da, sosyal bir davranış olarak yorumlanır. Mauss için "sempatik formüller [à la Frazer]. . . sempatik bir büyü töreninin üstünlüğünü temsil etmeye yeterli olmayacaktır. Kalan unsurlar önemsiz değil. " <sup>15</sup>

Yasadışı din olarak büyü kavramı (şimdi) genel olarak kabul edilenden çok daha fazla geçerliliğe sahiptir. Sözde büyü ritüeller veya uygulamalar genellikle dini otoriteler tarafından kınanır ve bu nedenle, bu tür ihbarlardan kaynaklanan büyüün tüm tanımlarını kabul ederek, örtük olarak yasadışı din teorisine güven verdiğimizden kaçınmak zordur. Aynı zamanda, görünüşte son derece benzer olan uygulamalar, aynı otoriteler tarafından geçerli dini uygulama ve deneyim biçimleri olarak, hatta bazen büyüye karşı yasal savunmalar olarak değerlendirilmektedir. Luther'in dönüştürme doktrinini kınaması bazı açılardan görece tipiktir: Katolik kitle kavramının "sihirli" olduğunu iddia ederek güçlü bir saldırı formüle etti.

Luther'in Katolikliğin "büyülü" uygulamalarına yönelik saldırısı, sihri yasadışı din olarak tanımlama eğiliminde olsa da, tüm uygulamalar geleneksel olarak bu tür bir tanıma sihirli bir şekilde uymuyor. En önemlisi, yalnız

<sup>13</sup> Emile Durkheim, *Dini Yaşamın Temel Formları*, trans. Joseph Ward Smith (New York ve Londra:

Macmillan, 1915; yeniden basım, 1965), 58.

<sup>14</sup> Marcel Mauss, *Genel Bir Sihir Teorisi*, trans. Robert Brain (New York: Norton,

1975), 24.

Genel Sihir Teorisi, 28

## BİRİNCİ BÖLÜM

adı gibi uygulayıcılar bu şekilde kolayca kategorize edilemez. Durkheim ve Mauss, malizin odağını uygulamadan sosyal bağlamına kaydırarak, öncelikle sosyal etkileşimlerin bir ürünü olan sihir teorisine doğru ilk adımı attılar.

"Büyü" ve "din" arasındaki sorunlu ilişki, sonunda, esas olarak EE Evans-Pritchard'ın azande tartışmalarında başlattığı, büyüü davranışlara standart antropolojik yaklaşım haline gelen şeyin icat edilmesine yol açtı. Evans-Pritchard, "büyücülük" olarak tanımladığı iki farklı sihir türü arasında bir iç ayrım buldu ( *mangu*) ve "büyücülük" ( *ngwa*).

### Buydu

eni bir şey - bir ayrım *içinde* homeopatik / bulaşıcı gibi dışsal bir şeyden ziyade sihir. Daha sonraki tüm sihir tartışmaları için bu ayrımla ilgili en önemli nokta, büyüçülüğün bir teknik, edinilmiş veya öğrenilmiş bir şey olmasıdır, oysa büyüçülük cadiya özgüdür:

Azande, bazı insanların cadı olduğuna ve doğuştan gelen bir nitelik nedeniyle onları yaralayabileceğine inanıyor. Bir cadı ayın yapmaz, büyü yapmaz ve ilaca sahip değildir. *Bir büyüçülük eylemi psişik bir eylemdir.*<sup>17</sup>

ary Douglas'ın dediği gibi,

Azande cadılarının farkında olmadan tehlikeli oldukları düşünüüyordu; büyüçülükleri, sadece kızgınlık veya kin duygularıyla harekete geçirildi. Suçlama, birini haklı çıkararak ve diğerini kınayarak durumu düzenlemeye çalıştı.<sup>18</sup>

Douglas (ve ayrıca Victor Turner), Evans-Pritchard'ın büyüçülük tanımındaki temel konu olarak suçlamayı doğru bir şekilde işaret ediyor: cadıların böyle olduklarını bilmeleri gerekmediğinden, büyüçülük eylemleri genellikle farkında olmadan yapılır. Bu nedenle, büyüçülük söz konusu olduğunda, bunun meydana geldiğine dair tek kanıt, bir suçlamanın yapıldığı ve sürdürüldüğüdür (genellikle kehanet tarafından).

Bunu takip eden tartışma hattını düşünmeye geçmeden önce, tüm bunların Evans-Pritchard'ın büyüçülük kavramı için geçerli olduğunu belirtmek isterim; büyüçülük dediği şeyle hiçbir ilgisi yoktur ( *ngwa*), a

<sup>16</sup> EE Evans-Pritchard, *Azande arasında Cadılık, Kahinler ve Büyü* (Londra: Oxford, 1937). Aslında, Evans-Pritchard başlangıçta bu ayrımı yalnızca zararlı sihir biçimleri arasında kullandı, ancak bu kasıtlı olarak sonuna kadar bulanıklaştı.

<sup>17</sup> Evans-Pritchard, *Cadılık, Kahinler ve Büyü*, 21 (vurgu benim).

Man Douglas, *Suçlu ve Tehlikeli* (Londra: Duckworth, 1986; ADK, 1994), 128.

okta sık sık unutulur. Ona göre, açık bir büyülü eylemin altında yatan mantığı anlama kriteri, "bir at olsaydım" zihniyetinin, kendini sihirbazın yerine safça hayal etmenin, Taylor'a, Frazer'e atfettiği zihniyetin bir uygulamasıdır. ve Malinowski. Bunun yerine Evans-Pritchard, "sosyal antropolog için dinin yaptığı şey dindir" inancıyla etkilere odaklandı. <sup>19</sup> Bu varsayım göz önüne alındığında, büyücülüğün tuhaf uygulayıcısından ziyade suçlamalara ve dolayısıyla büyücülüğe odaklandı (büyücülüğü iyileştirme veya avuşturmada uzman olması dışında).

Evans-Pritchard'ın Zande hakkındaki kitabından bu yana, analizlerin çoğu büyünün sosyal rolüne (büyücülük anlamına gelir) odaklandı ve bu nedenle varsayılan sihirli eylemlerin içeriğinden ziyade suçlamaların koşullarını inceledi. Bilim adamı için bu, sorunu oldukça basitleştiriyor. Büyülü eylemlerin ayrıntılarını düşünmeye, suçlamaların içeriğini incelemeye ya da en önemlisi birisinin neden başkasına karşı büyülü eylemlerde bulunmaya kalkıştığını sormaya gerek yoktur. Bu, Avrupa cadı çılgınlığını artışıırken özellikle kullanışlıdır (ve bu bir örtmecedir), çünkü bilim adamının cadı suçlamalarını onaylayan yetkililere, bazı durumlarda meşru bir davaya sahip olup olmadıklarını sorgulamadan saldırmalarını sağlar. Başka bir deyişle, Suçlanan bir kişinin gerçekten büyülü eylemler yapıp yapmadığı sorusu yersiz hale gelir ve cadıyı baskılayan yetkililer, baskıcı davranışları nedeniyle suçlanabilir. Ancak cezayı ne kadar azaltacak de, teorik olarak en azından birkaç mahkum cadı suçlandığı gibi suçlu olabilir.

Cadı çılgınlığı üzerine yapılan son araştırmalar suçlamaların içeriğini ciddiye alırken, <sup>20</sup> çok azı cadıların gerçekten sihir yapmış olma olasılığını düşünür, <sup>21</sup> ne de gerçekleştirilmiş sihirli eylemlere pek ilgi göstermediler. Bunun yerine, odak noktası, hiçbir eylemin söz konusu olmadığı, yalnızca bir suçlamanın söz konusu olmadığı, içeriksiz bir "büyücülük" üzerinedir. Bu yaklaşımın, Jonathan Z. Smith gibi bazı sorunlu sonuçları vardır. <sup>22</sup> beşi listeler:

<sup>19</sup> EE Evans-Pritchard, *İlkel Din Teorileri* (Oxford: Clarendon, 1965), 120.

<sup>20</sup> Özellikle Carlo Ginzburg'un ve ondan etkilenenlerin mükemmel eserleri.

<sup>21</sup> Örneğin, Chadwick Hansen'in Salem üzerine yazdığı kitabın etrafında yer alan ve dahil olanların

zincirlerinin gerçekten büyü yaptığını öne süren tartışmayı düşünün.

*alem'de büyücülük* (New York: George Braziller, 1969).

<sup>22</sup> Jonathan Z. Smith, "Trading Places", Marvin Meyer ve Paul Mirecki, eds.,

## BİRİNCİ BÖLÜM

- (1) "Gerekli" sosyolojik verilerin, özellikle modern etnografilerden çok geçmişle uğraşırken mevcut olması son derece nadirdir;
- (2) Kişi, sihirbazın bir şekilde yetkisinin kaldırıldığını varsayma eğilimindedir ve bu nedenle suçlama devam eder çünkü güçlü, cadı çılgınlığında olduğu gibi güçsüzleri suçlar;<sup>23</sup>
- (3) Bu odaklanma, birinin gerçekten sihir yapabileceği olasılığını göz ardı eder;
- (4) Bilim adamı, profesyonel sihirbazları veya onların inanç ve uygulamalarını açıklayamaz veya analiz edemez; ve
- (5) "Büyü" teriminin yerel kullanımının ötesine geçemiyoruz ve etkili bir ikinci dereceden açıklayıcı terminoloji üretemiyoruz, çünkü büyü için esasen hiçbir veri yok.

Büyünün "sosyal bölünme" teorisi belirli veri türlerini anlamak için çok etkili olsa da, birçok sihir biçiminin, özellikle de belgelenmiş büyü uygulamaları içerenlerin, bu teorinin kapsamının dışında kaldığı görülmektedir.

Büyü analizi yapmak isterseniz *uygulamalar* Suçlamalardan ziyade rasyonalite sorununa geri dönmeye ve büyü edimin iç (sembolik) yapısına odaklanmaya zorlanıyoruz. Sorun, geleneksel olarak bu yapının "rasyonel" mi yoksa "tutarlı" olup olmadığıdır ve genellikle anlaşılabilirlik sorununa odaklanır: sihirli bir eylemin bir etki yaratması bekleniyorsa ve dışarıdaki gözlemcinin anlayabileceği kadarıyla, eylem bunu nedensel olarak yapacak bir mekanizmaya sahip değil, büyü neden yok olmuyor? Bu iddia bu kadar açık bir şekilde anlaşılabilirken, zeki insanlar büyülerinin etkilerinin olacağına nasıl inanmaya devam edebilir?

Frazer'ın cevabı, sihirbazın bir sürü prefabrike bahaneye sahip olduğuydu - karşı büyü, öykümde küçük hatalar - ama Frazer, sihirbazın aşağı yukarı akıllı bir sahtekarlık olduğunu varsaydı. Ona göre sihir ölmez çünkü sihirbazlar insanları kandırıp onu sürdürmeleri için kandırırlar.

Malinowski'nin cevabı pek de tatmin edici değil. Sihire ilişkin mimetik açıklaması, sihirbazın neden olmak istediği etkiyi taklit ettiğini savunur. Çünkü sihirbaz, "rolü oynayarak" eylemlerine öznel ve duygusal olarak dahil olur, eylem, uygulayıcıda bulunan etkinin psikolojik bir eşdeğerini üretir (yani

<sup>23</sup> Bu analitik yaklaşımın, *etki* sanığa sosyal bir kurumları yokmuş gibi davranarak yetkisiz

büyülü eylemi kışkırtan arzunun katartığı) ve böylece hiçbir tahrif edilmez. Evans-Pritchard'ın sözlerinin ardından,<sup>24</sup> Bunun bir tür aptallık veya çocukluk anlamına gelip gelmediğini sorabiliriz: Birine kızdığım için bir duvara yumruk atarsam, söz konusu kişinin yumruklandığına bir an bile inanmam.

Bu soruları yanıtlamak için son zamanlarda çok az girişimde bulunulmuştur. Belki de en önemlisi, Stanley Tambiah'ın Austin'in, bir gemiyi vaftiz etmenin konuşma-eylemi gibi, sihirli bir büyünün sözlerine "performatif ifadeler" olarak güç verildiği konuşma-tepki kategorisine olan hamlesi.<sup>25</sup> Bu yaklaşım (daha sofistike bir şekilde genişletilirse), aşağıdaki ördüncü bölümde göreceğimiz gibi belirli potansiyel avantajlara sahiptir. Büyülü konuşmanın içeriğini bir mevki durumuna yükseltirken belirli türdeki "sihirli" davranışların ağlamsal olarak anlaşılmasına izin verir ve "eğer bir at olsaydım" yaklaşımını düzgün bir şekilde engeller. Hepsinden öte, Austin'e dönüş, şarlatan olarak sihirbazın zorluğunu ortadan kaldırır: kasıtlı (farkında olmadan) bir sihirbazın, eğer zekiye, mutlaka bir aptalkarlık olması gerektiğine inanmaya gerek yoktur.

Aynı zamanda, Tambiah'ın yaklaşımı nihayetinde, sihirle ilgili en ilginç ayrımları kapsamamızı engeller, örneğin büyülü bir eylemin diğer eylemlerden farklı olup olmadığı gibi. Sonuçta, sihir basitçe "performatif ifade" olarak anlaşılırsa, bir geminin vaftiz edilmesi gibi, genellikle sihirli olarak düşünülmeyen bu tür birçok sözden ayırt edilemez. Özellikle, dinsel ritüel ile ilişkili ifadelerin çoğu, aynı zamanda performatif ifade kategorisine de uyacaktır, öyle ki sihir kategorisi işe yaramaz hale gelir.<sup>26</sup>

Karl Marx ve Mauss'un belirttiği gibi "büyü" teriminin herhangi bir faydası olacaksa, sadece din ve bilimden ayırt edilebilir olmalıdır.

Bu çalışmanın amacı, büyülü bir metnin içeriğini çok zeki bir profesyonel sihirbaz tarafından analiz etmek olduğundan, bu klasik sihir tartışmalarının ve yöntemlerinin tesine geçmeliyiz. Başlangıçta, Agrippa'nın sihir tanımlarından memnun olmalıyız çünkü

<sup>24</sup> Evans-Pritchard, *İlkel Din Teorileri*, 44-47.

<sup>25</sup> Stanley Jeyarajah Tambiah, "Kelimelerin Büyülü Gücü" *Adam*, ns 3 (1968),

175-208; Robin Horton ve Ruth Finnegan, editörler "Büyülü Elçilerin Biçimi ve Anlamı", *Düşünce Modları: Batılı ve Batılı Olmayan Topumlarda Düşünme Üzerine Denemeler* (Londra: Faber ve Faber, 1972); "Ritüele Performatif Bir Yaklaşım" *İngiliz Akademisi Tutanakları* 65 (1979), 113-69.

endimize göre etkili olanlar. Aynı zamanda, tam da bu tür bir analiz, ikinci derece çıklayıcı bir sihir teorisi inşa etmek için en büyük olasılığı sağladığını ileri sürüyorum.

Not Smith'in terminolojik sınıflandırması:

. . . "din" gibi bir kelimenin aksine, "büyü" sadece akademik söylemde yer alan ikinci dereceden bir terim değildir. Aynı zamanda, kültürler arası, yerel, birinci dereceden bir kategoridir ve alimlerin değerlendirme dilini derinden etkilemiş olağandışı kullanımlar meydana gelir. Her toplum türünün, bazı ritüel faaliyet biçimlerini, bazı inançları ve bazı ritüel uygulayıcıları tehlikeli ve / veya yasadışı ve / veya sapkın olarak tanımlayan bir terimi (veya terimleri) olduğu görülmektedir. (Geleneksel olarak bilim adamları tarafından "büyülü" olarak etiketlenen bazı metinler bile, metnin "sihir" olarak nitelendirdiği şeye karşı tılsımlar ve büyüler içerir.). . . Dahası, pek çok durumda, bu yerel ayrımların tüm nüansları içinde yaygın İngilizce terimleriyle "sihir", "büyücülük", "büyücülük" ile doğru bir şekilde ifade edilebileceği açık değildir.<sup>27</sup>

Smith burada "sihrin" bir şekilde "kültürler arası" yerel bir terminoloji olduğunu öne sürerken, aynı zamanda terminolojilerin "sihir" ile tamamen orantılı olmayabileceğini de belirtiyor. Ek olarak, daha önce belirttiği gibi, büyüü "onlar" ın nasıl tanımladığını ve modern bilim adamlarının onu nasıl tanımlaması gerektiğini ayırt etmek istiyor:

Yerel terminoloji verimine en iyi ihtimalle öncelik vermek, *sözcüksel* tarihsel ve istatistiksel olarak bir kelimenin nasıl kullanıldığını anlatan tanımlar. Ancak, sözcük tanımları bilimsel çalışmalar için neredeyse her zaman yarırsızdır. "Büyü" nü "onların" nasıl anladığından memnun kalmak, uygun bir tanımlama sağlayabilir, ancak çok az açıklama gücü sağlayabilir. Bir kelimeyi nasıl "kullandıkları", *koşullu* akademinin ikinci dereceden yarıştığı ve kontrol ettiği prosedürler, özel kullanım.<sup>28</sup>

eniş anlamda sihir "yerel, birinci dereceden kategori" olsa da, *tam* yani sadece bir durumda: erken modern Avrupa'da sihirle ilgili tartışmalar ve metinler. Dahası, bu tartışmalar, bilim devrimine ve akademinin icadına değil, bilimsel devrime ve akademinin icadına yönelik tarihsel süreklilik nedeniyle, hem akademinin içinde hem de dışında "sihir" gibi terimlerin modern kullanımının güçlü bir şekilde kurucusudur. Goethe'ninki gibi metinlerle alakalarından bahsedin *Faust*.

<sup>27</sup> Smith, "Ticaret Yerleri," 17.

<sup>28</sup> Smith, "Ticaret Yerleri," 28.

Bir terimin her çevirisinin bir karşılaştırma içerdiği kabul edilirse, yani Zande teriminin çevrilmesi *ngwa* "büyücülük" olarak Zande kullanımının karşılaştırılması anlamına gelir *ngwa* modern İngilizce "büyücülük" ile, o zaman tuhaf bir sonuca ötürülüyoruz: Avrupa dışı bir terimin "sihir" olarak yapılan her tercümesi ve ayrıca ikinci dereceden "sihir" i tanımlamaya yönelik her girişim, zorunlu olarak birkaç (özellikle) modern Avrupa'da yeterince anlaşılmayan uygulamalar.

Bu nedenle, Avrupa büyüü tarihinin analizi, sihrin ikinci dereceden bilimsel bir terim olarak tanımlanması için gerekli bir başlangıçtır. Nihayetinde ikinci dereceden kullanımı geçmişinden ayırmamız gerekse de, neyin neyin ayrıldığına dair daha net bir fikrimiz olana kadar bu ayrımı gerçekleştirmek imkansızdır.

Örneğin, "sihri" tanımlamaya yönelik esasen tüm modern girişimlerin, göreceli olarak az sayıda olduğu varsayımından işe yaradığını belirtmek gerekir. *türleri* büyü. gripa ile göreceğimiz gibi, Rönesans'ta doğal büyü, şeytani büyü, matematiksel büyü, törensel sihir, büyüculük vb. Gibi pek çok farklı sihir türü olduğu anlaşılmıştı, her bir türü farklı yöntem ve hedeflerdi. . Bu, geleneksel olarak "sihir" olarak etiketlenen her şeyi tek bir teorik yapıya uydurma konusundaki yetersizliğimizi açıklamaya doğru bir şekilde gidiyor: sadece modern akademisyenler her tür sihrin bu kadar uyumlu olduğuna inanmışlardır.

## *İkincilerin Tarihi*

Büyü tanımını bilimsel bir mesele olarak canlandırmak için, terimin tarihini ve onu çevreleyen tartışmaları anlamak gerekir; bu analizi *DOP* bu anlayışı geliştirmek için bir adım olmalı. Bunu başarmak için, *DOP* tarihsel bağlamında, özellikle de sihirle ilgili tartışmalar bağlamında anlaşılmalıdır.

Ancak bu tartışmaları yorumlamak basit değildir ve Rönesans entelektüel tartışmalarının tüm sıkıntılı tarih yazımını ortaya çıkarır. Aşağıdaki tartışma hiçbir şekilde kapsamlı değildir ve özellikle büyüü problemlere uygulanan birkaç yakından ilişkili tarihyazımı yaklaşımıyla sınırlıdır.

Özellikle bilim ve felsefe tarihçileriyle ilişkilendirilen daha geleneksel yaklaşım, genellikle olarak kaynak ve etki konularına odaklanır ve çalışma nesnesini kronolojik bir örünge içine yerleştirme arzusunu kanıtlar. Bu nedenle, belirli bir işin analizi öncelikle

(1) yazarın kaynaklarının ve (2) yazarın katıldığı bilimsel veya felsefi gelişmelerin celenmesi yoluyla gerçekleştirilir.

Agrippa örneğinde, bu yörünge Charles Nauert tarafından kendi yazısında çizilmiştir. *Agrippa ve Rönesans Düşüncesinin Krizi*,<sup>29</sup> ve çok sayıda makalede Paola Zambelli tarafından ustalıkla mamlanmış ve genişletilmiştir. Agrippa'nın yaşamının kronolojisi, henüz beklenmedik elgelerin keşfedilmesi dışında, muhtemelen olduğu kadar net bir şekilde belirlenmiştir. Agrippa'nın kaynakları *DOP* Vittoria Perrone Compagni tarafından kritik baskısında dikkatlice etaylandırılmıştır,<sup>30</sup> ve Karl Anton Nowotny'nin önceki büyük ek açıklamaları hala yararlıdır.<sup>31</sup> Çok z çalışma odaklanmış olmasına rağmen *DOP* Yates'in yukarıda alıntılanan eylem çağrısına gmen, sonraki nesiller üzerindeki etkisi, Dee, Bruno ve Robert Fludd gibi figürler üzerindeki alışmalarda bu yöndeki baş sallamaları ortaya çıktı.

Bu bilgi birikimine rağmen, *DOP* Eserin bilim veya felsefe gibi bilinen bir entelektüel kım içinde konumlandırılması zor olduğu için esrarengiz kalmaktadır. Yani, *DOP* Bilimsel evrimin modern açıklamalarının sınırlarına sürekli olarak görünürde doğrudan bir etkiye sahip olmadan çarptığı için, bilim tarihiyle ilişkisini belirlemek zordur. Felsefe ile ilgili olarak, Agrippa'nın Montaigne gibi düşünürler üzerindeki etkisi iyi kurulmuştur, ancak *DOP* rolü belirsizdir - bu, Pyrrhonism'dir. *De vanitate* bu Montaigne'i çok etkiledi ve hiç okuyup okumadığını bilmiyoruz *DOP*.

Böylece bir muammayla karşı karşıyayız. Bir yandan, Agrippa'nın ve özellikle *DOP*, en z iki yüzyıllık büyü düşünce üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahipti; Öte yandan, yazarı bu önemi haklı çıkaran tarihsel bir soy içine yerleştiremedik.

Burada bu metodolojiden uzaklaşmayı savunuyorum. Söz konusu yaklaşım, bir ereceye kadar teleolojiktir ve bir yazarın düşüncesini, sonunda yazarın katıldığı oydan ortaya çıkan disiplinler açısından ele alır. Örneğin felsefe tarihçileri, büyüü felsefeyi, Descartes, Bacon ve Hobbes'a doğru ilerledikçe daha geniş bir şekilde rumlanan felsefe tarihi ışığında analiz ederler. Bu bilim tarzı, en azından kısmen, aha önceki ve daha açık bir şekilde (özellikle) teleolojik modeline karşı bir tepkiden yayanmaktadır.\_\_\_\_\_

<sup>29</sup> Urbana: Illinois Press, 1965 Üniversitesi.

<sup>30</sup> Leiden: EJ Brill, 1992.

<sup>31</sup> *De occulta felsefe libri tres*, Köln 1533 baskısının faks baskısı, ed. Karl Anton Nowotny (Graz:

ilim tarihi, erken dönem bilim adamlarını bilimsel bilgiye katkılarına göre "terecelendirme" eğilimindeydi. Bu modelde, Paracelsus gibi bir figür, fikirleri hem bilimsel olarak doğru ve yeni olduğunda bilimsel, hem de hatalı olduğunda ön veya proto-bilimsel olarak kabul edilebilir.<sup>32</sup> Daha yakın zamanlarda, Walter Pagel ve Allen Eubus gibi akademisyenler, Paracelsus'un tarih yazımını, onun bilimsel devrim için nemi, devrimi üreten entelektüel akımlar üzerindeki etkisine bağlı olacak şekilde revize ettiler; örneğin, Paracelsus'un çalışması, Aristotelesçi ve Galenik otoriteyi kabul etmek yerine doğaya yeniden bakma arzusunu teşvik etti.

Bu önemli tarihyazımsal değişim, Paracelsus, Dee ve Bruno gibi büyümlü düşünürler hakkındaki düşüncelerimizi gözden geçirmemizi sağlasa da, bu metodoloji zorunlu olarak metinler yerine düşünür ve metinlerin içeriğinden ziyade etkisine odaklanmaktadır. Bu odaklanma, Rönesans'ın entelektüel akımlarına dair anlayışımızı önemli ölçüde geliştirdi, ancak Agrippa periferik kaldı. Bu nedenle, erken yaklaşım Agrippa'nın herhangi bir değeri yok etse de, daha yeni araştırmalar onun önemini açıklayamadan kabul etti. Agrippa'nın yazılarının etkisi göz önüne alındığında, daha sonraki büyümlü düşünürlerin kendi yazılarında önemli bir şey bulduklarını varsaymamız gerektiğini savunuyorum. *içerik*; bu nedenle, Rönesans büyümlünün tarihyazımındaki bir sonraki mantıksal aşama olarak kaçınılmaz olarak metinsel analize doğru yönlendiriliriz.

Hala az geleneksel bir yaklaşım, 1960'larda ve 70'lerde Rönesans'ın büyümlü düşüncesini modern bilimdeki en önemli yeniden düşünüşünü başlatan Frances Yates'le ilişkilendirilen yaklaşımdır. Yöntemleri başlangıçta yukarıda tartışılanlardan temelde farklı görünmüyor: entelektüel bir akımdaki aynı kaynak yapısı, etkileri ve durumu, eserlerinin çoğunda belirgindir. Bununla birlikte, metodolojilerin bir karşılaştırması hızlıca ince ama radikal farklılıkları ortaya çıkarır.

Onun şaheserinde *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek*, Yates, Bruno'nun fikirlerini iki aşamada çözer. İlk olarak, Hermes Trismegistus'tan hareketle Bruno'nun "Hermetik" hareketindeki öncüllerini sunar.

<sup>32</sup> EgA Rupert Hall ve Marie Boas Hall. İçinde *Bilimsel Rönesans 1450-1630* (New York: Harper, 1962; yeniden basım, 1966), 167-8, ikincisi şöyle diyor: "On altıncı yüzyılda düşünürlerin yapılabileceği ve uygulanabileceği alan hala çok büyüktü; On altıncı yüzyıl düşünce ve uygulamalarının karışık mistisizminden, bilimsel olarak geçerli sorunların, yalnızca kuru hurafeler olarak kabul edilerek aşamalı olarak elenmesi büyüleyici."

Marilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Agrippa aracılığıyla ve "On Altıncı Üzyılda Dini Hermetizm" üzerine. Bruno'yu bu şekilde entelektüel bir gelenek içinde konumlandırdıktan sonra, Nolan düşünürün kısa yaşamına dair biyografik ve entelektüel bir açıklama yapıyor. Kitabının ifşası, 1600'den sonra Hermetizmin kaderini artırıyor (Bruno kazığa bağlandığında yakıldığında), böylece Bruno'nun halefleri üzerindeki etkisine işaret ediyor.

Warburg okulunun simgesi olan kritik çıkış noktası, "Hermetik hareket" kavramıdır. Bruno'yu genel olarak yorumlandığı gibi bilim veya felsefe tarihinde konumlandırmak yerine, onu daha önce bilinmeyen bir entelektüel harekete yerleştirir. Bu hareket ve tarihi, Yates'in çalışmalarında, periyodik yeniden tanımlamalarla büyük bir özenle lenir - "Hermetik" hareket, "Hermetik Kabalist" hareket haline gelir ve benzeri. Bu hareketi Rönesans entelektüel tarihine dahil ettikten sonra, bilim ve felsefe tarihi ile önemli temas noktaları olduğunu savunuyor. Bu temaslar, sırayla, dönemin tarih yazımının köklü bir revizyonu talebine yol açar - sonuçta, eğer Rönesans düşüncesinin önceki tarihleri hareketin varlığını, amaçlarından çok daha fazla fark etmediyse,

Burada karmaşık ve sorunlu bir metodoloji var, ne yazık ki Yates'in kendisinin asla açıklığa kavuşturmadığı. Warburg okulunun metodolojisi üzerine büyüleyici bir makalede,<sup>33</sup> Carlo Ginzburg, bu yöntemin standart bir değerlendirmesinin "filolojik omutluk ve kesinliğe; nesnellik ve beraberindeki teorik ön varsayımların ve soyut varsayımsal genellemelerin reddi; ve disiplinler arası yaklaşımlar, akademik bölümlerin tartışılması veya sadece gelenek tarafından dikte edilenler." <sup>34</sup> Ancak bu okul iki büyük teorisyen yetiştirdi, Erwin Panofsky ve EH Gombrich ve eski sanat tarihi yöntemlerinin kısa bir incelemesiyle, s'nin baskın türü haline gelen şeyin sorunları ve üçlü yönleri hakkında bir fikir edinebiliriz. Cholarship Rönesans büyülu akımları.

Panofsky, iyi bilindiği gibi, sanatsal imgelerin analizini üçlü bir yapıya böler: ikonografik ön tanım, ikonografik

<sup>33</sup> Carlo Ginzburg, "Aby Warburg'dan EH Gombrich'e: Bir Yöntem Sorunu" *İpuçları, Mitler ve Tarihsel Yöntem*, trans. John ve Anne Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989; yeniden basım, 1992), 17-59.

<sup>34</sup> Ginzburg, "Aby Warburg," 25-26 (vurgu benim), Eugenio Garin, Fritz Saxl'a "Giriş", *La*

naliz ve ikonolojik yorum. <sup>35</sup> Çalışmanın amacı, amaç ve yöntem gibi her durumda farklıdır.

"İkonografik öncesi betimlemenin" nesnesi "birincil veya doğal konuya", yani motifler dünyasına" sahiptir. Nispeten evrensel bir insan deneyimine dayanarak, örüntü yorumlanır. Örneğin, belirli bir resmin ön ikonografik konusu, bir haç üzerinde armıha gerilmiş bir adam olabilir. İzleyici, adamı bu şekilde tanımlayabilir, haç tahta, haç biçimli bir nesne olarak tanımlayabilir ve adamın yüz ifadesini ızdırap, coşku veya herhangi bir şey olarak tanıyabilir: "Herkes insan ve hayvanların şeklini ve davranışını tanıyabilir. ve bitkiler ve herkes neşeli birinden kızgın bir yüz anlayabilir. " <sup>36</sup>

İkonografik analiz, yoruma tarihsel-kültürel bilgi ekler: İkonografiye geçerek, armıha gerilmiş adamı İsa olarak tanımlarız. Burada Panofsky, Charles Peirce'in enzerliğe dayalı "ikonik" ilişkiler olarak adlandırdığı şeyden, karakter olarak tamamen geleneksel olan "sembolik" ilişkilere geçiyor. O, "Son Akşam Yemeği konusunu tanıyamayacak olan Avustralyalı bir ormancı örneğini kullanır; ona sadece heyecanlı bir akşam yemeği partisi fikrini aktarırdı. " <sup>37</sup>

"İkonolojiye" geçişle birlikte, Panofsky'nin yöntemi aynı anda oldukça sorunlu ve engin potansiyelle dolu hale geliyor ve burada Yates'in yöntemini görmeye başlıyoruz. İkonolojik yorum, "bir ulusun, bir dönemin, bir sınıfın, dini veya felsefi bir iknanın temel tutumunu ortaya çıkaran temel ilkeleri - tek kişilik tarafından nitelendirilen ve tek bir alışmaya yoğunlaştırılan" ilkeleri arar. Bu ikonoloji aracılığıyla Panofsky, Leonardo da Vinci'nin Son Akşam Yemeği'ni, Leonardo'nun kişiliğinin veya İtalyan Yüksek Rönesansı medeniyetinin veya tuhaf bir dini tavrın bir belgesi olarak düşünmek ister. Kendini sayısız başka belirtiler çeşitliliğiyle ifade eden başka bir şeyin belirtisi olarak anlat. . . . " <sup>38</sup>

Bu tür ikonoloji, (olası Gombrich istisnası dışında) tüm Warburg ekolünü işaret eder: sadece bir nesneyi (bir metin, bir resim) tarihsel bağlamının bir ürünü olarak tanımlama çabası değil, aynı zamanda bir şekilde olduğu gibi. *temsilci* bu bağlamda ve olayısıyla

<sup>35</sup> Erwin Panofsky, "İkonografi ve İkonoloji: Rönesans Sanatı Çalışmalarına Giriş" *Görsel Sanatlarda İkonoloji: Sanat Tarihi İçinde ve Üzerine Yazılar* (New York, 1955; yeniden basım, Chicago: Chicago Press University Press, 1982), 26-54 *et pasim*.

<sup>36</sup> Panofsky, "İkonografi ve İkonoloji", 33.

<sup>37</sup> Panofsky, "İkonografi ve İkonoloji", 35.

<sup>38</sup> Panofsky, "İkonografi ve İkonoloji", 39-41.

nesne aracılığıyla bağlamı yorumlar. Nesne, izole bir estetik parça olmaktan çok tarihin anlaşılması için bir belge haline gelir.

Daha genel olarak fikirlerin tarihinde, bu "ikonolojik" yöntemin önemli bir faydası, Descartes veya Newton gibi bir düşünürün izole edilmiş bir dahi olarak temsil edildiği gibi "dahi" yaklaşımı geçersiz kılmasıdır. Bilim insanı, analiz nesnesinin tarihi anlamak için bir belge olduğunu varsayarak, *Meditasyonlar* Descartes'ın yaşadığı ve katıldığı tarihsel-kültürel durumla ilgili olarak.

O kadar geniş bir şekilde ifade edersek, belgelerin tarihsel bağlamdan zorla çıkarılması gerektiği şeklindeki tersi konumu tartışmak zordur. Fakat bu gerçekten tek tersi durum mu? İkonolojinin ve daha genel olarak Warburg okulunun ön varsayımlarını incelersek, "kültür" ve "tarih" kavramları görece incelenmemiş olur. Ek olarak, yöntemin albinde çözülebilir veya çözülebilir olmayan karmaşık bir döngüsellik belirir. Kısaca, bu eleştiriyi üç noktayla kısıtlıyorum.

Birincisi, Son Akşam Yemeği İtalyan Yüksek Rönesansını anlamak için bir belge değil, orada olması gerekir. *olmak* bir İtalyan Yüksek Rönesansı. Yani bu hareket tekil, somut ve kolayca tanımlanabilir olmalıdır. Bu nedenle, incelenecek her nesne için, ona bağlanacak tanımlanabilir bir bağlam keşfetmemiz gerekir. Agrippa'nın *DOP*: (1) kullanamayız *DOP* anlamak için bir belge olarak *büyük* gördüğümüzden beri *büyük* tekil, somut veya kolayca tanımlanamaz; (2) oturmalıyız *DOP* önceden bilinmese de, tipik bir hareketi içine. Frances Yates'in "Hermetik hareket" kavramı, böyle bir tanımlandırma girişimidir: Böyle bir hareketin varlığını varsaymakla, Agrippa'nın gibi hareketler tuhaf olmaktan çok tipik olarak görülebilir.

Bu, Warburg yöntemiyle ilgili ikinci soruna yol açar: Agrippa'nın çalışmasını tipik bir hareketle getirmek için bir "Hermetik hareket" varsayarsak, o hareketin tek dokümantasyonu Agrippa'nın çalışmasıyla olur. Başka bir deyişle, hareket, açıklamak için önce tanımlanmış bir hareketi temelinde tanımlanır ve tanımlanır. Sanat eleştirisinde de aynı sorun ortaya çıkar: Bir resmi bağlamının ışığında yorumlarsak, o zaman bağlamı resmin ışığında yorumlamaya çalışırsak, yalnızca resim ve resim hakkındaki önceki çalışmalarımız için onay bulma tehlikesiyle karşı karşıyayız. tarihsel bağlam. Aşırı ölçüde, bu yöntem bir *Geistesgeschichte* "Rönesans'ın gerçek ruhu" veya

ates'in "Gül Haç aydınlanması" gibi tarihteki büyük, gizli hareketlerin toptan icadına alternatif olarak.<sup>39</sup>

Panofsky'nin, ikonolojinin Son Akşam Yemeği'ni "Leonardo'nun kişiliğinin veya alyan Yüksek Rönesansı medeniyetinin ya da tuhaf bir dini tavrın bir belgesi olarak lamayı arzuladığı şeklindeki yorumunda üçüncü bir zorluk ortaya çıkar. . . ." Fakat angisi? Ya da hepsi aynı anda mı? Listelenen birkaç olasılık (ve biri diğer pek çok lasılık ortaya çıkabilir) başka bir döngüsellğe yol açar: Son Akşam Yemeği'nin bazı önleri İtalyan Yüksek Rönesansı anlayışımıza uymuyorsa, bu yönün Leonardo'nun şiliğini anlamak için bir referans olduğu sonucuna varabiliriz. Bizi tarihten psikolojiye şıyor. Ve hatta tarihsel figürlerin psikolojik yorumlarına büyük güven duyulduğunu varsayarsak, Leonardo'nun çalışmasının tarihsel bağlamının önceki anlayışlarına ymayan yönleri dışında böyle bir yorum için hangi verileri ortaya koyabiliriz? Benzer eilde, Yates sözde Hermetik metinleri tamamen bu bağlamda yorumlamak orundadır. Örneğin, Agrippa'nın geri çekilmesini yazmış olması gerektiğini savunuyor. *DOP* ermetik karşıtı olduğu varsayılan kilise yetkililerini yatıştırmak için; geri kalanı *De anitate*, Geri çekilmenin ortaya çıktığı, şiddetli ve hatta acımasızca din karşıtı olması ates için önemsizdir, çünkü "Hermetik hareket" için sahip olduğu tek belge Agrippa bi adamların metinleridir ve bu nedenle onlar *zorunlu* o ışıkta yorumlanabilir.

Burada yorumlama problemleriyle ve aslında yorumlama teorisiyle uğraşıyoruz. Varburg yönteminin zorlukları "bulanık düşünme" ya da kesinlik eksikliğinden yaynaktanmaz; bunlar, herhangi bir kültürel ürünün incelenmesinde ortaya çıkan, sihir bi neredeyse tanımlanamayan bir fikri çalışmanın nesnesi olarak seçerek daha elirgin hale gelen temel problemlerdir. Daha önce Agrippa bir terim olarak "büyü" irihine bir pencere açacakmış gibi göründüyse, şimdi Agrippa'nın bir terim olarak ullanılması *herhangi bir şey* çözölemeyen zorluklarla dolu.

Bu sorunlara bir çözüm, okült felsefe veya sihir için bir "gizli anahtar" olduğunu iddia mıyorum. Bunun yerine, bu sorunların tam olarak analizin başlaması gereken yer olduğunu e sürüyorum. Başka bir deyişle, yorumlama sorunlarının tam olarak Agrippa'yı raştırmamız gereken sorunlar olduğunu öne sürüyorum. Agrippa'nın büyüünü bizim çımızdan düşünerek

<sup>39</sup> Frances Yates, *Gül Haç Aydınlanması* ( Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1972; ARK yeniden basımı, 1986). Brian Vickers'a bakın, "Frances Yates and the Writing of History"

nlamın, yorumun ve dilin doğasına ilişkin derin endişelere sahipseniz, sonunda ortak bir zemin bulabiliriz.

#### *Rönesans Büyüsünün İncelenmesi için Metinsel Yöntemler*

Agrippa'nın dikkatli metin analizinin (örneğin) Rönesans büyüsünün ve genel olarak her tanimsal probleminin anlaşılmasını iletirmek için gerekli olduğunu ve bu nedenle metinsel-eleştirel metodolojinin bir miktar tartışmasının çok önemli olduğunu avundum. Ancak yorumbilim, yapısızlaştırma ve göstergebilimin bu kısa tartışmasının amacı sadece Agrippa analizimi etkileyeceğim araçları tanıtmak ve özetlemek değildir. Aksine, bu metodolojiler Agrippa'ya başvurarak açıklığa kavuşturulabilir ve geliştirilebilir. Bu ciltte, eleştirel teoriler inceleme için basit mercekler değil, felsefi araçlardır. *konuşmada* metinle, böylece "birincil" ve "ikincil" kaynaklar, "çalışma nesnesi" ve "çalışma yöntemi" arasındaki yanıltıcı bir ayrımı reddeder.

Agrippa'yı okurken, dilbilimsel ve metinsel sorunların merkeziliğinden etkilenmekten kaçınılamaz. Her çağdan bir Hristiyan düşünür gibi, Agrippa da insanlığın öğretimi için her tarafından yazılan "iki kitap" terminolojisini kullanır: Kutsal Yazı ve Doğa.

Rönesans bilim tarihi alanında, modern bilimin gelişimi ile ilişkisine özellikle vurgu yapılarak, Doğa okuma sorununa çok zaman ayrılmıştır.<sup>40</sup> *DOP*, ancak, her iki kitabı da değerine göre ayrıcalıklı kılacak gibi görünmüyor, daha ziyade her iki kitabı ayrı ayrı ve paralel olarak okuma tekniklerini açıklıyor ve ayrıca *yazı* bu iki kitapta (veya en azından paralelinde). Kitap I

*DOP*, Natural Magic'e adanmış, neredeyse tamamen Doğa kitabına odaklanır; matematiksel ve Tören Büyüsü üzerine II. Ve III. Kitaplar, bazıları Kabala'dan, diğerleri Hristiyan teolojik ve felsefi kaynaklardan türetilen çeşitli abartılı dışavurum tekniklerini alır. Tüm bu yöntemler hem dışsaldır hem de isterseniz, *içinde*-aktif dayalı, getical *yazı*, arı pasifin yanı sıra *okuma* yorumlama: büyüü hermeneutik - hermetik hermeneutik diyebiliriz - birincil bir konudur

<sup>40</sup> Açık bir örnek, Allen G. Debus ve Michael T. Walton, eds. *Doğa Kitabını Okumak: Bilimsel Devrimin Öteki Yüzü* (Kirkville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998).

te. Büyü pratiğinin doğasını incelemek için *DOP*, zaman, bu büyüü okuma ve yazma tekniklerini benimsemem gerekecek ve benim endi yorumbilim metninkiler tarafından yönlendirilmelidir. Okurken *DOP*, daha sonra kumakla ilgili bir kitap okuyoruz.

Ama kim neyi okuyor? Yorum dinamiklerinin tüm modern formülasyonları, yazarın yet ve fikirlerinin erişilemez olduğu konusunda hemfikirdir; ek olarak, yukarıda artıştım ki bu yorum

*DOP* Agrippa'dan uzaklaşmalı ve metnin kendisine yönelmelidir - Paul Ricoeur'un sevimli rmülasyonunu kullanırsak, okumanın analitik odağı aslında zorunlu olarak "metnin hündeki dünya" üzerindedir. Böylelikle yazar meselesi büyük ölçüde dikkate alınmaz, ima dilen veya yansıtılan bir yazar (veya başka) sesle değiştirilir. İçin *DOP*, öngörülen yazar, hrin hedeflerinde bir dereceye kadar başarılı olması ve böylece sihir üzerine bir otorite arak kimlik bilgilerini tesis etmesi gereken bir büyücüdür.

İçinde *DOP*, themagus, Kutsal Yazı ve Doğa kitaplarını okur - ancak bu metinler, modern bir okuyucunun erişebildiği metinlerle tam olarak aynı değildir, daha ziyade, pki magusun bir projeksiyon olduğu gibi projeksiyonlardır. Örneğin, Doğa metni, *DOP* modern ir bilim adamının gerçekliğini kabul etmeyeceği gizli güçleri içerir. Böylece önündeki ünya *DOP* o dünyaya özgü yansıtılan metinleri ve metinleri okuyan ve yorumlayan projeksiyonlu bir büyücüyü içerir.

Yansıtılan büyücü ile yansıtılan metinler arasında zorunlu olarak bir yorumbilimemberi, metne giren ve felsefi düşünme için geri dönen büyücünün yorumlayıcı bir süreci vardır. Sonuçta, büyücü bir metin okuyucusudur ve bu metinler hem özerktir hem de bir dereceye kadar büyücü tarafından hermeneut rolüyle yaratılmıştır. Bu yorumsamacıemberin büyüü perspektifinin merkezinde yer aldığından *DOP*, modern bir bilginin bu öngörülen çemberi analiz edebilmesi mantıklı görünüyor.

Bu sonucun sonuçları önemli. Hermeneutik çevreler, bu şekilde analiz edilirse, elirli evrensel özelliklere sahiptir. <sup>41</sup> Terminoloji elbette modern olsa da, ne Agrippa ne e yansıtılan magus bu özelliklerden - ön anlama, aporia, ayrılma, yansıtma vb. - modern bir bilgin kadar kaçınmaz.

Bu analiz yönteminin iki etkisi özellikle kayda değerdir. İlk olarak, herhangi bir orumun

<sup>41</sup> Bu, hermenötik çemberin evrensel olarak geçerli bir fenomen olduğu anlamına gelmez, daha ziyade herhangi bir şeyi analiz etme girişimidir. *gibi* böyle bir daire, analitik nesnenin belirli özelliklerini önceden belirler.

orum nesnesi hakkında bir şeyler "sunmak". Geleneksel olarak, fikir, mükemmel  
 orumun yazarın gerçek anlamını mevcut kılmasıydı; bu, metinde en azından bir miktar  
 "gerçek" anlamla az çok aynı kökenli bazı etkileşimli olarak inşa edilmiş anlamların  
 potansiyel varlığına ilişkin çeşitli teorilerle değiştirilmek üzere gözden düşürülmüştür.  
 Burada önerilen analitik yöntemin amacı biraz farklıdır: hermeneutik çemberle  
 yorumlayıcı bir ilişkiye girerek, mevcut kılınan şeyin kendisi bir şimdiki zamanı yapma  
 üredir. Kısacası, bu analizde yeniden yapılandırılan, ne Agrippa ne de Agrippa'nın  
 "gerçek anlamı" değil, daha ziyade dünyanın önündeki dünyanın ima ettiği mantık  
 merkeziliğin belirli yönleridir. *DOP*.

İkincisi, dünyanın hermeneutik çevreleri önündeyse *DOP* bir şeyi mevcut kılma  
 girişimidir, söz konusu "bir şey" in Metinlerin Yazarının, yani Tanrı'nın gerçek niyeti  
 olduğu açıktır. Başka bir deyişle, *DOP* Hermeneutik bir çaba olarak, zaten gizli  
 felsefenin amacının Tanrı'nın gerçek niyetlerini büyücüye sunmak olduğunu garanti  
 ediyor. Bunun Rönesans düşüncesinde çok özel bir anlamı vardır: Tanrı ile bir tür  
 mistik birliğe ulaşma girişimine atıfta bulunabilir.

Böylece, çalışma nesnesini Agrippa'dan önündeki örtük hermenötik projeye  
 aydırarak *DOP*, hem okült felsefenin büyü projesine açıklık getiriyoruz hem de bu  
 felsefeyi modern dilbilimsel ve hermeneutik felsefelerle doğrudan konuşmaya  
 çalışıyoruz.

Önceki tartışmada "mantık merkeziliğin" ürkütücü hayaletini gündeme getirdim; sadece  
 bununla ne demek istediğimi değil, aynı zamanda Jacques Derrida'nın ünlü fikrini nasıl (ve  
 neden) uygulamaya niyet ettiğimi de açıklamaya devam ediyor. Hermeneutik çember  
 çarçığına paralel olarak, yapıbozum yapmamayı planlıyorum. *DOP* (ya da kendini nasıl  
 parçaladığını keşfedin), ama bunun yerine *DOP* yapısökümün belirli temel ilkeleri. Bu, gizli  
 felsefenin yapıbozum olduğu anlamına gelmez *avant la lettre*, Hermenötik çevreleri aramaktan  
 daha fazlası, Agrippa'nın zaten Gadamerian sonrası bir hermeneutik teorisini olduğunu ima  
 eder. Bunun yerine, Agrippa'nın büyüünün, Derrida'nın grammatoloji teorisinin tohumlarını  
 kendi içinde içeren felsefi bir hareketin parçası olduğunu savunuyorum, ancak erken modern  
 önemin entelektüel tarihinin belirsizlikleri, felsefi düşüncenin odağını bu tohumlardan, daha  
 fazlası ya da daha az tesadüfen, (post-) modern zamanlarda yeniden ortaya çıktılar. Okült  
 Rönesans belki de bir nokta olarak görülebilir.

angi tarihin dönmediği ya da Agrippa'nın umduğundan farklı bir şekilde döndüğü.

Mantık merkezcilik buradaki en önemli fikirdir. Derrida, batı düşünce tarihinin genellikle konuşma hakkı verdiğini savunuyor ( *logolar*) Yazmaya göre öncelik, öyle ki konuşma, düşüncenin aşağı yukarı doğrudan bir temsili olarak anlaşılırken, yazma yalnızca konuşmanın bir temsilidir ve dolayısıyla daha uzak, daha düşmüş, daha anlaktır. Aynı zamanda, bu fikrin kendi kendini yapıbozuma uğrattığını da kanıtıyor: konuşmanın önceliğine ilişkin tartışmalar, yazının akıl almaz varlığından kaçınmaz. Zamanın, konuşmaya (gereksiz) bir katkı olması anlamında bir "tamamlayıcı" olduğu söylenir. Yine de Derrida, "tamamlayıcı"nın iki anlamı olduğunu not eder: bir tamamlayıcı her zaman bir *gerekli* ilave. Örneğin, bir sözlüğe ek ciltler, ana ciltlerde olmayan girişleri içerir ve sözlüğün tamamlanması için gereklidir; bu nedenle ek dışsaldır ve yine de çalışmanın tamamı için çok önemlidir.

Derrida'nın argümanları rezil bir şekilde karmaşıktır; burada özellikle alakalı bir versiyonun yalnızca bir kısmının taslağını çiziyorum: "Platon'un Eczanesi" adlı makale<sup>42</sup> Platon'un yaloğunu tartışan *Phaedrus* ve özellikle yazının kökenlerine dair sözde Mısır mitiyle ilgili bölüm.

Efsaneyi kısaca özetlemek gerekirse, tanrı Theuth (Thoth, aşağı yukarı Hermes'e eşdeğer) krala (Thamus / Ammon, tanrıların ve Mısır'ın kralı) yaklaşır ve ona Theuth'un at ettiği sanatları, özellikle de sanatını sunar. yazı.

Theuth, "Bu disiplin, Kralım, Mısırlıları daha akıllı yapacak ve hafızalarını geliştirecek: icadım bir tariftir ( *Pharmakon*) hem hafıza hem de bilgelik için. " Ama kral ". . . [T] Onun icadı, onu öğrenenlerin ruhlarında unutkanlık yaratacak çünkü anılarını kullanmaya ihtiyaç duymayacaklar, yazılanlara güvenebilecekler, kendileri yerine yabancı olan dış işaretlerin uyarıcılarını kullanarak. bir şeyleri akla getirmek için kendi yardımsız güçlerini içeriden. Yani bu hafıza için bir çare değil, keşfettiğiniz hatırlatmak için. Ve bilgelige gelince, öğrencilerinizi gerçeğin değil, onun sadece bir kısmıyla donatıyorsunuz. . . . " 43

<sup>42</sup> Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi" *Yaygınlaştırma*, trans. Barbara Johnson (Chicago: Chicago

Press Üniversitesi, 1981), 61-171.

<sup>43</sup> Derrida, "Platon'un Eczanesi" 75 ve 102; alıntı yapmak *Phaedrus*, 274d-275b. Önemli bir kelime

Derrida'nın tartışması için can alıcı kelime şudur: *pharmakon* [NVD: " 6 @ <],

hem ilaç hem de zehir anlamına gelir: Theuth, yazıyı bir

*pharmakon* /hafıza için çare, ancak kral bunu bir

*pharmakon* /zehir. Dolayısıyla Platon için yazı bilgelik, hakikat ve hafıza

örünümündedir, ancak aslında tüm bunları yıkıcıdır, hafızanın ölü bir görünümünü ve

erçeğin gölgeli bir taklidini yaratır. Derrida, bunun *Pharmakon* yukarıda verilen

anlamda bir ektir: Hastalık olmasaydı Theuth yazıyı bir ilaç olarak sunmazdı. Böylece

zamanın icadı, konuşmanın *her zaman zaten* eksik olduğu, ek gerektirdiği bir şeyden

oksun.

Derrida, çalışmalarının çoğunda bu logosentrik fenomenin, bu sürekli umutsuz

abanın, varlığı daha fazla tamamlayarak yeniden ele geçirme girişiminin, Platon'dan

baren batı felsefesinin uzun mirasının bir parçası olduğunu savunur.<sup>44</sup> Bununla birlikte,

zım amaçlarımız açısından, onun felsefe tarihinin (Heidegger'den ödünç alınmıştır),

önesans'ın gizli felsefelerini atlaması önemlidir, çünkü bunlar muhtemelen şu anda

felsefenin ana akımı olarak düşündüğümüz şey üzerinde nadiren doğrudan etkiye

sahiptirler. Ancak Derrida'nın felsefesini Rönesans büyüsü bağlamında ele alırken, bazı

zellikler ilginç bir şekilde düşündürücüdür.

Birincisi, yazının mucidi Theuth'un astroloji, tıp ve sihir gibi sanatları da icat etmesi

asadüf değildir. Bir anlamda sihir mitolojik olarak yazıya bağlıdır; gerçekten de

renaissancemagic (Agrippa'nın gibi) nihai olarak okunabilir *Pharmakon* mevcudiyet

ksikliği için. Theuth'un genel olarak Rönesans sihirbazlarının koruyucu tanrısı olan

ermes ile eş tutulması şaşırtıcı değildir.

İkinci olarak, erken modern gizli felsefede, klasik batı felsefeleri (Neoplatonik ve

ristotelesçi) ile Yahudi düşüncesi, özellikle Kabala arasında benzersiz bir bağlantı

ıştı. Kabala (eğer genelleme yapılabilirse) öncelikle *Metin*, özellikle *İbranice*

letin. İbranice'nin Babil öncesi dil olduğu, Adem'in ve Tanrı'nın dili olduğu, Adem'in

im hayvanları "ve insan her canlıya her ne diyorduyorsa, adı buydu" (Yaratılış 3:19)

arak kabul edildi. . Dilbilim tarihçileri tarafından tartışıldığı gibi

<sup>44</sup> Bu fenomenin batı "metafiziğinin" tarihinden daha evrensel olduğu kesinlikle iddia edilebilecekse

e, Derrida (bildiğim kadarıyla) teoriye ilişkin tarihsel uygulamasını eğik ipuçları dışında genişletmiyor,

ünkü muhtemelen kendisi bir tarihçi değil. ne de batılı olmayan entelektüel akımlar konusunda bir

göstergebilim,<sup>45</sup> bu, İbranice dilinin dilbilimsel anlamda keyfi olmadığı anlamına geliyordu: İbranice sözcükler ve harfler, referanslarına kültürel gelenekle değil, ilahi emirle bağlantılıydı.<sup>46</sup> Başka bir deyişle, okült filozoflar Kabala'da eski ve kutsal bir bilim ördü. *Tanrı'nın Kutsal Yazılarda varlığını ayırt edebilir ve gösterebilir.*

O halde öneriyorum *DOP* mantık-merkezcilik sorununu çözme girişimi olarak kullanılabilir. *prisca magia*: *DOP* büyücüsü, İlahi Olan'ın dünyadaki içkin mevcudiyetini sezahür ettirmek için kadim kutsal büyü tekniklerini kullanır. Bu, büyücü ile Tanrı arasında ne konuşmaya ne de metne değil, Tanrı'nın dünyayı yarattığı farklılaşmamış mutlak Tanrı Sözüne (Mesih / Logos) dayanan bir iletişim kurar.

Böylece büyülu proje *DOP* Sözü'n (sırasıyla Doğa ve Kutsal Yazılar) sözlü ve yazılı sezahürleri yoluyla gerçek, farklılaştırılmamış Söz'e, ek gerektirmeyen Söz'e dönüşmekten biridir. *kendisi varlığıdır*. Derrida bize tüm dilin yokluğun musallat olduğunu hatırlatırsa, Agrippa bu sorunu tanıy ve evrenin kendisinin bir tür yeniden yapılandırıcı yapıbozumuyla sihirle bir çözüm arar. Hangi girişim belki de mümkün olan en uç mantık merkeziliğidir.

İşer uça ise, evrende içkin mevcudiyet arayışı sonsuz semiyozu yol açabilir; göstergebilimci Umberto Eco buna "Hermetik sürüklenme" adını verir ve bunu Giordano Bruno ve diğer Hermetik düşünürlere atfeder:

Hermetik sürüklenmeye, Rönesans Hermetizmine hâkim olan ve evrensel analoji ve sempati ilkelerine dayanan yorumlama alışkanlığı adını vereceğim, buna göre dünyadaki mobilyaların her parçasının bu alt ayın diğer tüm unsurlarına (veya birçoklarına) bağlı olduğuna göre. dünyayı ve üstün dünyanın her unsuruna (veya pek çoğuna) benzeşmeler veya benzerlikler vasıtasıyla. Benzetmeler yoluyla, aksi takdirde gizli ebeveynlik

<sup>45</sup> Eg Umberto Eco, *Mükemmel Dil Arayışı* (Oxford: Blackwell, 1995) ve özellikle Marie-Lucie Monnet, *Les voix du signe: Nature du langage a la Renaissance (1480-1580)* (Paris ve Cenevre: Champion-Slatkine, 1992).

<sup>46</sup> Bu genellikle kelimelerin kültürel olarak değil doğal olarak anlam taşıdığı Cratylism olarak ele alınmıştır. 3. bölümde göreceğimiz gibi, bu Rönesans okült teorisi, İbranice kelimelerin doğadan önemli ölçüde farklı olan ilahi ararname nedeniyle anlamlarını anlar (aşağıdaki 134. sayfaya bakın). Dahası, Agrippa, İbranice mutlak üstünlük sağlamaması açısından Hristiyan Kabalistler arasında alışılmadık bir durumdur (aşağıdaki sayfa 198'e bakın).

şeyler arasında tezahür edilir ve her ayın altı gövdesi, ondan etkilenen ebeveynliğin izlerini taşır. *imza*.<sup>47</sup>

urada her nesne, Adem dilindeki bir kelime gibidir, doğası gereği ve Doğanın endisinin doğası gereği anlam kazanır. Bu tür semiyosisin zorluğu, sınırsız olmasıdır: Şer her öge birbirine bağlıysa, anlam-ilişkileri süreci asla sona eremez ve işlevsel bir anlamın bile nihai tespiti yapılamaz.

Önceki Derrida ve sihir tartışması göz önüne alındığında, Eco'nun diğer "sınırsız semiyosis" örneğinin "sorumluz" yapışökmücülere attığı şey olması şaşırtıcı olmamalıdır. Onlar için, tamamlama ve yapışökmücülük süreci, anlamla sona erme potansiyeli olmayan sonsuz bir yola götürür. Yani, herhangi bir yorumlama eyleminin sonuçları, tercümanın önyargıları tarafından belirlenir ve esasen yorumlanan nesne ile hiçbir bağlantısı yoktur.<sup>48</sup>

Ancak Agrippa'nın büyüünde, daha önce belirtildiği gibi, bir son nokta vardır: Sınırsız semiyosis süreci sınırsız bir anlamda, yani Tanrı'ya sabitlenmiştir, çünkü Tanrı, Enkarne Söz olarak bitmeyen yorum döngüsünü kırar. Yaradılışın her unsuru birbirine bağlanır, çünkü her unsur İlahi planın bir parçasıdır ve bu nedenle her parça tek, sonsuz büyüklükte bir anlamda temel bir unsurdur. Okült felsefenin nesnesi, böylece bağlantı arayışı haline gelir, çünkü bu bağlantılar *Anlamın kurucu*. Yorumlama süreci *DOP*

bu nedenle bir kez daha bir anlam arayışını takip etme, bir yorumlama sürecini yorumlama sürecidir.

<sup>47</sup> Umberto Eco, "Unlimited Semiosis and Drift: Pragmatism vs. 'Pragmatism'"

*Yorumlamanın Sınırları* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1990; yeniden basım, 1994), 1.

<sup>48</sup> Eco, Derrida'nın kendisine bu fırçayla katran yapmaz; tam tersine, daha önce alıntı yapılan denemede Tanrı'nı kaydeder: " *Grammatoloji* [Derrida] okuyucularına, geleneksel eleştirinin tüm araçları olmadan eleştirel metimin neredeyse her yönde gelişme riski olacağını ve neredeyse her şeyi söyleme yetkisi vereceğini hatırlatır. Ancak bu vazgeçilmez korkuluk her zaman yalnızca *korumalı*, asla *açıldı* bir okuma" ( *ibid.*, 37). Eco bunu, Derrida'nın - açık olmayan gerçekleri vurgulamak için - kimsenin makul bir şekilde sessizce geçemeyeceği çok açık gerçekleri görmezden geldiği şeklindeki iddiasına destek olarak kullanır. .

Bence ... derrida'nın bu aşık gerçeklerin birçoğunu kesin kabul ettiğini - bazı takipçilerinin bunu anlamadığını ( *ibid.*, 36). Eco'nun alıntı kaynağı *Grammatoloji Bölümü*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), 158.

*Cornelius Agrippa: Yaşam*

Agrippa'nın biyografisi birkaç kez yazılmıştır, en önemlisi Charles Nauert tarafından,<sup>49</sup> ve birkaç bilim insanı, özellikle Paola Zambelli tarafından ustalıkla desteklenmiştir. Mevcut çalışma yakın bir okuma olduğu için *DOP*, Aşağıdakiler sadece önceki bursu özetlemektedir.

*Erken Yıllar (1486-1518)*

1486'da Köln'de küçük bir soylu ya da üst burjuvaziden oluşan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Agrippa, 1499'da Köln Üniversitesi'ne kaydoldu ve *magister artium* 1502'de. Köln üniversitesinin gelenekselliği göz önüne alındığında, ikonoklastik Agrippa'nın daha sonra talimatı eleştirmesi şaşırtıcı değildir.<sup>50</sup> 1519'da ölen babasından bazı astroloji öğrendi ve Agrippa'nın ezoterik öğrenmeye olan ilgisinin erken yaşlarda başladığı kesin görünüyor.<sup>51</sup>

1507 ile 1509 yılları arasında, Paris ve İspanya'da, muhtemelen İmparator Maximilian I'in hizmetinde olmak üzere, yoğun bir şekilde seyahat etti. Görünüşe göre, aynı düşünen okült öğrencilerden oluşan gizli bir cemiyet kurdu veya katıldı, ancak yemin ettiği için çok az bilgiye sahibiz. gizlilik.<sup>52</sup>

1509'da Agrippa, seçkin bir hümanist, ilahiyatçı ve kriptografi ve sihir uzmanı olan Konrad von Heideck'in Başrahip Johannes Trithemius'u ziyaret etti ve kısa bir süre sonra ona *Juvenil Taslak et yazmasının tamamını* gönderdi. *DOP*.<sup>53</sup> Trithemius onayladı ve Agrippa'yı

<sup>49</sup> CharlesG.Nauert, *Agrippa ve Rönesans Krizi Düşüncesi* (Urbana: Illinois Press, 1965 Üniversitesi). Bu ufuk

çalışmaya sürekli alıntı yapmaktan kaçınacağım.

<sup>50</sup> Köln'ün gelenekçiliği için bkz. James V. Mehl, ed., *Köln'de hümanizm*

öln: BöhlauVerlag, 1991), özellikle CharlesG.Nauert, "Hümanistler, Scholastics, and the Struggle to Reform the University of Cologne, 1523-25," 39-76.

<sup>51</sup> *Epistolae* 1, 23 (ab D. Ioanni Tritemio, Abbati, 1510), 622: "Hinc concitatus est in

en ruh, atque propter ipsamcumadmirationem, tumindignationemvolui and ego Philosophari, non inudabile opus me facturum existimans, qui ab ineunte aetate semper circamirabiliumeffectuumet enasmysteriorumoperationes curiosus intrepidusque extitator. "

<sup>52</sup> Agrippa'nın gizli topluluğu için bkz. Nauert, *Agrippa*, 17-25 *et pasım*. Paola Zambelli,

manesimomagico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma", *Umanesimo e*

*oterismo: Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 yerleşim 1960*, ed. Enrico

astelli (Padua, 1960), 157-58, toplumun "güçlü bir teorisini" sunar, ancak cf. Nauert, 318-321 ve özellikle.

<sup>53</sup> 21n.100 kritik bir değerlendirme için.

<sup>53</sup> Trithemius'a gönderilen nüsha, Juvenil Taslağının kaynağıdır ( *W*). Açık

trithemius, bkz.Noel Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji: Erken Modern Avrupa'da Gizli Çalışmalar*

alışmalarına devam etse de, genç bilginin tartışmalarında ihtiyatlı olmasını önerdi.<sup>54</sup> Yine 1509'da Agrippa, Johannes Reuchlin'in *De verbomirifico* (1494) Dôle Üniversitesi'nde teoloji alanında doktora yaptı. Ne yazık ki, Burgundy Fransiskanlarının eyalet mirlerinden Jean Catilinet, Agrippa'yı "Yahudileştiren bir kâfir" olarak suçladı ( *haereticum judaisantem*). Agrippa için tipik olan bir örüntüde, arkasından sapkınlıkla suçlandı ve Pavia'ya sonrasına kadar kendini savunamadı. Catilinet'e bir mektup şeklindeki savunma 1510 tarihliydi ancak 1529'da yayınlandı.<sup>55</sup>

1510'da Agrippa Londra'daydı ve görünüşe göre gizli amaçlara hizmet ediyordu, belki Maximilian I adına.<sup>56</sup> Her halükarda, John Colet ile St. Paul okudu ve günümüze kadar ulaşmayan Romalılar üzerine bir yoruma başladı. Agrippa, birkaç kısa gezinin yanı sıra, 1511-1518'i İtalya'da Fransız-İtalyan savaşlarına yakalanmış olarak geçirdi; Agrippa, imparatorun yanında bu askeri işlere karışmıştı.

1512'de Pavia'da bir ikamet sırasında, muhtemelen *Empozyum*, açılış dersi hayatta kalan,<sup>57</sup> ve 1515'te döndükten sonra, *Pimander*, ilk *Hermetica*.<sup>58</sup> O da yazdı *Dialogus de homine*, parçalar halinde hayatta kalan Pico'nun antropolojisi üzerine bir *Heptaplus*.<sup>59</sup>

*Prithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism* (Leiden: EJ Brill, 1981).  
<sup>54</sup> *DOP*, dedicatory epistle (Ioannes Trithemius. .suo Henrico Cornelio Agrippae), 72 / Ivii: "Unum quod tamen te monemus custodire praeceptum, ut vulgaria vulgaribus, altiora vero et arcana maioribus atque secretis tantum communices amicis, dato foenumbovi. . . [Yine de bu kural, kaba arkadaşlara kaba arkadaşlara iletmenizi tavsiye ediyorum, ancak daha yüksek ve gizli, yalnızca daha yüksek ve gizli arkadaşlara. Öküzle saman, papağana şeker ver. . . ]"

<sup>55</sup> *Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositionem libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico*

<sup>56</sup> *Defensio*, fols. B vi rv: ". . .quamvis apud Britannos longe aliud et occultissimum quoddam tunc habebam negotium ", Marc van der Poel'de alıntılanmıştır, *Cornelius Agrippa, Hümanist İlahiyatçı ve Eylemleri* (Leiden: EJ Brill, 1997), 21n. 24. Maximilian teorisi için bkz. Örneğin Henry Morley, *Cornelius Agrippa: Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim'in Hayatı, Doktor ve Şövalye, Genellikle Sihirbaz olarak Tanınır*, 2 cilt, (Londra: Chapman and Hall, 1856), cilt. 1, 228-29 *et passim*.

<sup>57</sup> *Praelectionem Convivii Platonis'teki Oratio, Amoris laudem continens*, içinde *Opera*, 2,

74-88.

<sup>58</sup> Açılış dersi *Oratio, habita Papiæ in praelectione Hermetis Trismegisti, de potestate et sapientia Dei*, içinde

*Opera*, 2, 1089-1101.

<sup>59</sup> Parçalar, Paola Zambelli, "Agrippa di Nettesheim,

*Dialogus de homine*, prima edizione a cura di Paola Zambelli " *Rivista critica di storia della filosofia* 13: 1 (1958),

Agrippa ayrıca bir patron olan Guglielmo Paleologo (1494-1518), Marquis of Monferrato'yu satın aldı ve 1516'da bu dönemin en önemli eserini ona adadı. *Liber de triplici ratione cognoscendi Deum* (bundan sonra *De triplici*).<sup>60</sup> Bu dönemde Agrippa muhtemelen *Dehortatio gentilis theologiae*, Van der Poel'in önerdiği, kitabın yedinci bölümü olarak okunmalıdır. *De triplici*; eser 1529'da basıldı.<sup>61</sup>

İtalya'da geçirdiği sürenin sonunda, Agrippa Turin'de kutsal yazılar üzerine ders verdi ve hukuk alanında doktora yapan bir öğrenci için bir konuşma yazdı.<sup>62</sup>

### Orta Yıllar (1518-28)

1518'de Agrippa bir kez daha bir patron aradı. Savoy Dükü III.Charles ile kısa süre tanışılmasına rağmen, özgür İmparatorluk şehri Metz'de hukuk danışmanı olarak görev aldı. Ayrıca Almanya'da bulunduğu süre boyunca pek çok arkadaş edindi ve hayatta kalan mektupları geniş ilgi alanlarını yansıttı.

Agrippa, Metz'deyken, Aziz Anne'nin üç kez evlendiği ve her seferinde Meryem'in doğurduğu bir kızı (Bakire ve diğer iki kişi) doğurduğu efsanesiyle ilgili bir kavgaya karıştı. Agrippa, bu teoriye karşı Jacques Lefèvre d'Etaples'ı (c. 1460-1536) destekledi ve yine her zaman olduğu gibi, anonim olarak, doğrudan yüzleşmeyi imkansız kılan sapkınlıkla suçlandı.<sup>63</sup> Hemen bir *Defensio* daha sonraki çürütmelerinde, çürütmelerinde ve çürümlerinde tipik olan kızgın, alaycı bir üslupta.<sup>64</sup>

Aynı dönem, Agrippa'nın büyücülükle suçlanan bir kadını beraat ettirdiği ünlü cadı soruşturmasına da sahne oldu. Engizisyoncu Nicolas Savin'e karşı kazandığı zafer, büyücülük, cinah ve mahkumlara işkence ve sorgulama için uygun yasal süreç hakkında yasal ve teolojik argümanlar içeriyordu.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> *Liber de triplici ratione cognoscendi Dei*, içinde *Opera*, 2,454-81; Paola tarafından kısmi baskı

ambelli, Eugenio Garin ve diğerleri, eds. *Testi umanistici sull' ermetismo. Testi di Ludovico Lazarelli, F. Giorgio Leneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim* (Roma, 1955), 146-62.

<sup>61</sup> Van der Poel, 24-25.

<sup>62</sup> *Oratio pro quodam doctorando*, içinde *Opera*, 2, 1102-09.

<sup>63</sup> Agrippa, Lefèvre d'Etaples'a zulmü Dominikli Claude Salin'in kimliğini keşfettiğini yazdı: *Epistolae*,

30 (22 Mayıs 1519), 678.

<sup>64</sup> *Defensio propositionum praenarratarum contra quendam Dominicastrum earundem impugnatores, qui*

*sanctissimam deiparae virginis matrem Annam conatur ostendere polygamam*; bkz. Van der Poel, 88-91 *et geç bu*

üzerinde.

<sup>65</sup> İlişkinin en iyi analizi inWolfgangZiegeler, "Agrippa vonNettesheimund

erMetzerHexenprozess des Jahres 1519," 6. *Möglichkeiten der Kritik amHexen- und*

*zauberwesen, Mittelalter'i yetkilendiriyor*, 137-99 (Köln-Viyana, 1973); ayrıca bkz. Charles

ka'nın "Agrippa von Nettesheim ve 1533'te Köln Konseyine Başvurusu: Erken On Altıncı Yüzyıl

Almanya'sında Bilgi Politikası", Mehl, ed. *Köln'de hümanizm*, 119-74, özellikle. s. 156-75.

Agrippa'nın bu çatışmalara katılımı, konumunu savunulamaz hale getirdi. 1520'de ölün'e, sonra 1521'de hekim olarak çalıştığı Cenevre'ye taşındı. Karısı ya Cenevre'de ya da yolculuk sırasında öldü ve Metz'e gömüldü; Cenevre'de altı çocuğu olduğu ikinci bir eş aldı. 1522'de Savoy Dükü III.Charles ile bir görüşme yaptı, ancak sonunda 1523'te şehir hekimi olarak Freiburg'a taşındı.

1524'te Savoy'lu Louise'e doktor oldu; Ne yazık ki onlar, Agrippa'nın astrolojik tahminlere yönelik taleplerinden rahatsız olduğu için yoğun bir şekilde aynı fikirde değillerdi. Louise, 1525'te Lyon'dan ayrıldığında, kalmasını emretti ve kraliyet muhasebecileri maaşını ödemeyi bıraktı.

1526'da Agrippa ünlü *De vanitate*, tüm insan bilgisi üzerine sert bir hiciv. Bazıları, onun asit karamsarlığının, Fransız mahkemesinin "ihametinden" birkaç mektupla şikayet ettiği Fransız mahkemesinin yaşadığı acı hayal kırıklığından kaynaklandığını öne sürdü; asitse bu mantıklıdır.<sup>66</sup>

Agrippa da yayınlandı *Declamatio de sacramentomatrimonii*, Kral I. Francis'in dul kız ardeşine, Angoulême'li Margaret, Alençon'un düşesine adanmıştır. Muhtemelen iyiliğini eniden kazanmayı umuyordu, ancak bunun yerine teologlar çalışmayı Kraliçe Anne'ye eştirdiler. Her zamanki gibi eleştiri Agrippa'nın arkasından yapıldı ve cevap veremedi.

Anlaşılır bir şekilde, güvencesiz konumu göz önüne alındığında, Agrippa 1527 Temmuzunda istifasını teklif etti ve o yılın sonunda Anvers'e gitti.

### Don Yillar (1528-35)

ntwerp yolculuğu ertelendi ve Temmuz 1528'de geldi; ailesi ona Ekim ayında katıldı. <sup>67</sup> grippa, LowCountries valisi Avusturya Margaret için çalıştı ve karısının 1529'da ntwerp'i süpüren vebada ölmesi dışında orada huzurlu bir kaç yıl geçirdi. <sup>68</sup>

<sup>66</sup> Morley, 2, 152: "Aralarında bu acı şakanın yazıldığı hayal kırıklıklarını ve sıkıntıları ve yazarı yine hazırlayan hayatı da aklımızda tutarsak, anlamını çok iyi bileceğiz." İçinde *Epistolae* 4: 41 (21 Eylül, 1526), 819, Agrippa "id ipsum tibi repto, me ab isto Buillione mirum in modum laudatum'dan şikâyet ediyor. Tuas literas, quas illi ve me deferendas tradidisse scribis, non-callere scias: et fratrem eiusdem Buillionis negare, sibi quicquam scriptum, aut commissum. "

<sup>67</sup> *Epistolae* 4, 41 (ibid.): “Salutat te charissima coniunx mea, quae laborat duplici

rtiana, timeoque admodum, quartanam içinde ne ob animi moestitiam labatur. "

<sup>68</sup> Agrippa görünüşe göre vebayla savaşan bir hekim olarak çalışıyordu ve buradaki deneyimleri

1529'da Agrippa, birkaç eser yayınlaması için İmparatorluk Ayrıcalığı aldı: *DOP*, *De vanitate*, *In Artem brevem Raymundi Lullii Commentaria et Tabula Abbreviata*, ve *Orationes et Epistolae*. Ayrıca şunları içeren bir cilt yayınladı: *De nobilitate*, *Expostulatio*, *De triplici*, *De sacramento matrimonii*, *Dehortatio*, *De originali peccato*, ve *Rejim adversas pestilentiam*.

Eylül 1530'da Agrippa yayınladı *De vanitate*; Ayrıcalığa rağmen Margaret Tudor ortodoksluğu konusunda endişeliydi. Agrippa'nın görüşüne başvurmadan Louvain'deki İlahiyat Fakültesi'ne gönderdi, burada şüpheliğinden istisna olan ve bu konuda İmparator'a yazan İmparator'un kardeşi Ferdinand'a gönderildi. Fakülte kınadı *De vanitate* on sekiz noktada, İmparatorluk Mahremiyet Konseyi'ne (her zamanki gibi) gizli bir belge ile sunuldu. Agrippa, cevap verme fırsatı bulamadan bir kez daha saldırıya geçmesine öfkelenildi, *Querela*

uçkayanlara karşı ve *Apologia* kitabı savunmak.<sup>69</sup> Bunlar sonunda 1533'te anonim olarak yayımlandı, ancak *De vanitate* 2 Mart 1531'de Sorbonne Fakültesi tarafından kınanmıştı. Agrippa'nın sorunları onu gözden düşürdü ve yoksulluğa düşürdü. 1530'da, 1531'de borç nedeniyle hapsedildiği Malines'e taşındı.

1532'nin başlarında serbest bırakılmasından kısa bir süre sonra Agrippa, 1531'in başlarında yazışmaya başladığı Başpiskopos seçmeni Hermann von Wied'i ziyaret etmek için Köln'e gitti. O zamanlar, aslında, çok revize edilmiş ilk kitabı. *DOP* von Wied'e ithaf edilmiş bir mektupla Köln, Anvers ve Paris'te çeşitli baskılarda yer aldı.

Agrippa şimdi yayınlamaya başladı *DOP*. Tipik olarak, 1532'de Ulm'lu Köln tıbbi uzmanı Konrad Köllin, kitabın sapkın olduğu gerekçesiyle vaaz verdi. Agrippa elbette üç eserde zehirle karşılık verdi: kendini savunan ve Köln İlahiyat Fakültesi'ne saldıran, Erasmus ve Reuchlin ile aynı hizaya gelen bir adres; <sup>70</sup> Köln Dominikanlarının sapkınlıkları üzerine bir kitap; <sup>71</sup> ve son olarak yazılarına bir önsöz

<sup>69</sup> *Apologia adversus calumnias propter Decalationem de Vanitate scienceiarum ve excellentia verbi Dei*, her iki için sibi Lovanienses Theologistas intentatas. *Quaerela super calumnia, ob eandem Declarationem per aliquos sceleratissimos sycophantas, apud Caesaream Maiest. Nefarie ac proditorie illata*, sl, 1533.

<sup>70</sup> 1535 yılında Strasbourg'da Latince ve Almanca olarak basılmıştır: *Epistola apologetica ad clarissimamurbis Agrippinae Romanorum Coloniae Senatum, kontra insaniam Conradi Cölin de Ulma Ordinis praedicatorii monachum Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim*; ve *Ein sendtbrieff ve Burgermeister unnd Raht der stat Cölin, wider die Sophisten, des strengen Ritters*.

*Henrici Cornelii Agrippae, newlich verdeütschet*, trans. Theodorus veya Dietrich Faber. <sup>71</sup> *Adversus lamiarum sorgulayıcılar*, Sisto da Siena tarafından *Bibliotheca sancta*.

*libri VIII* (1566), bk. 5, adnot. 73, 348c. Zambelli, bundan bahsedildiğini teorileştiriyor

Modoschalcus Moncordius, Bonn'daki Agrippa hemet dışında hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir Sistersiyen keşiş; Agrippa görünüşe göre Dominiklileri eleştirdi, ancak çalışma yayınlanmadı ve önsöz kayboldu.

1532 veya 1533 sonlarında Agrippa Bonn'a taşındı. Şu anda Düşük Ülkeler valisi olan Macaristan Margaret'a, gecikmiş maaşının ödenmesi ve Köln'deki yayıncı Johannes Soter ile ilişkilerinin devam etmesi için dilekçe verdi. <sup>72</sup> 1533'te Ramon Lull'un "Ars brevis" i üzerine yorumu yayınlandı, <sup>73</sup> en sonunda tamamlandığı gibi *DOP*. 1535'te Soter, Agrippa'nın toplu konuşmalarının bir baskısını da yayınladı, ancak Agrippa'nın buna dahil olup olmadığı belli değil.

Agrippa 1533'te aniden ortadan kaybolur. Hiçbir yazışma hayatta kalmaz ve son yılları bilinmemektedir. Öğrencisi Johann Weyer'e (1515-88) göre, Agrippa bir eş aldı, ancak 1535'te onu reddetti. Lyon'a gitti, I. Francis tarafından kısa bir süre hapsedildi ve Grenoble'da öldü. <sup>74</sup>

Ölümünden sonra, Agrippa'nın iblislerle olan trafiğine dair hikayeler dolaşarak Faust anlatılarına katılmasına ve kara büyü konusundaki ününe yol açtı. Bir hikayede, Agrippa'nın anonim bir yatılı veya öğrencisi kötü bir son bulur. Martín Del Rio'nun söylediği gibi:

Bu Louvain'deki Cornelius Agrippa'ya oldu. Çok meraklı bir yatılı vardı ve bir zamanlar bir yere gitmiş olan Agrippa, daha sonra boşandığı eşine müzesinin anahtarlarını vermiş ve herhangi birinin girmesine izin vermesini yasaklamıştı. Bu düşüncesiz genç, namazını kazanıncaya kadar kadına girme araçlarını vermesi için kadına yalvarmayı mevsim ve mevsim dışında ihmal etmedi. Müzeye girdikten sonra düştü

güçlü inquisitori, " *Memorie Dominicane* 89 (1972), 69-103; ayrıca bkz. Van der Poel, 45-46.

<sup>72</sup> Van der Poel, 44. Ayrıca bkz. W. Schmitz, "Das humanistische Verlagsprogramm Johannes Soters",

Lehl, *Köln'de hümanizm*, 77-111.

<sup>73</sup> *Artem brevem Raimundi Lullii'deki Commentaria; Tabula abbreviata commentariorum arts inventivae*, içinde *Opera*, 2, 319-451; *tabula kısaltması* eksik *Opera*, ancak sonraki baskıya dahil edildi [ *Opera, Duos Tomos Pontinne Digesta'da*. . . (Lyons: Beringos Fratres, nd)], Olms facsimilewasmade'in önceki versiyonundan daha eksiksiz olan; Albert Caillet ( *Manuel bibliographique des sciences psychiques of occultes*,

cilt. (Paris: Lucien Dorbon, 1912), cilt. 1, giriş 82, s. 12) bu baskının "contrefaite et mutilée" olarak

landandırıldığını ve bir içerik listesi verdikten sonra "Puissent toutes les Editions être ainsi mutilées!" Baskı, Prost'un "fort belle" olduğu düşünülen italik yazılardan ziyade yuvarlak harflerle yazılmıştır (Prost 2.519). Hiçbir baskı *Opera* her iki basımın da sahte içerik içerdiği göz önüne alındığında, bir başlık sayfasının (1531) onayladığı kadar erken olabilir *Liber quartus de occulta felsefe* [Dördüncü Okült Felsefe Kitabı], 1554 civarında yazılmış.

<sup>74</sup> *De praestigiis daemonum* (1563), kapak. 2,5; baskı alıntı yapıldı, *Rönesans'ta Cadılar, Şeytanlar ve*

*Okuyucular: Johann Weyer, De praestigiis daemonum*, ed. George Mora ve Benjamin Kohl, çev. John Shea

inghamton, NY ve Tempe, AZ: Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, 1991/98), 113-14.

bir sihir kitabının üzerine - okuyun. Hark! kapıyı çalıyor; rahatsız oldu; ama okumaya devam ediyor; bazıları yine kapıyı çalar; ve buna hiçbir şey cevap vermeyen ahlaksız genç, bir iblis girer, neden çağrıldığını sorar? Ona ne yapması emredildi? Korku gençliğin sesini, iblis ağzını boğuyor ve bu yüzden kutsal olmayan merakının bedelini ödüyor. Bu arada baş büyücü eve döner, şeytanların onun üzerinde dans ettiğini görür, alışılmış sanatları kullanır, çağrıldıklarında gelirler, olayın nasıl olduğunu açıklarlar; cinayet ruhuna cesedin içine girmesini ve arada bir pazarda (diğer öğrencilerin sık sık buluşmaya alıştıkları yerde) bedeni terk etmesini emreder. Üç veya dört kez yürür, sonra düşer; Uçan ölü uzuvları karıştıran iblis. 75

aşka bir tipik hikaye, Agrippa'nın Faust'unki olarak yeniden ortaya çıkan siyah köpeğidir. *schwarze üdel*. 76 M. Thevet bu hikayeyi mor düzyazı ile anlatıyor:

Sonunda, Lyons'a bahse girmiş, çok sefil ve yeteneklerinden yoksun bırakılmış [...], Yaşayabilmesi için her yolu denedi, elinden geldiğince becerikli bir şekilde, çubuğunun ucunu salladı ve yine de bunu kazandı. küçük, sefil bir handa öldüğünü, tüm dünya önünde utanç duyduğunu ve iğrenç olduğunu, onu lanetli ve idam edilebilir bir sihirbaz olarak tiksindi, çünkü yanında her zaman yoldaşı olarak, boynundan bir köpek şeklinde bir şeytan taşıdı. , ölümün yaklaştığını hissettiğinde, tasmayı çıkardı, büyü karakterlerle baştan aşağı anladı ve daha sonra yarı delirmiş haldeyken, şu sözlerle ondan sürdürdü: "Git, berbat canavar, benim tarafımdan tamamen mahvoldu. ." Ve daha sonra kendisine çok aşına olan ve seyahatlerinde gayretli bir arkadaşı olan bu köpek bir daha görünmedi; Çünkü, 77

<sup>75</sup> Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri seks*, Lib. ii, Quaest. xxix. Alıntı ve 1657 Köln baskısından Morley, 314-15; Bunu 1608 Louvain baskısı ile ilişkilendirdim ve birkaç küçük değişiklik yaptım. Bu hikaye, Robert Southey'nin "Cornelius Agrippa: A Ballad" filminin temelini oluşturmaktadır. *Robert Southey'in Şiirsel Eserleri*,

0 cilt. (Londra: Longman, Orme, Brown, Green ve Longmans, 1838), cilt. 6,82-83; bu doggerelin bir kısmı, aşağıdaki 3. bölümün bir kitabesi olarak görünür.

<sup>76</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, bölüm 1, satır 1147ff.

<sup>77</sup> M. Thevet, *Portreler ve Vies des Hommes Illustres* (Paris, 1584), 2, 543; Alıntı Morley, 319. Hikaye ilk olarak Paolo Gioivo'da geçiyor, *Elogia doctorum virorum ab avorum memoria publicatis ingenii monumentis* (Basil, 1577), 236-37; ayrıca bkz. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (Paris: Jacques du

Weyer'in bu hikayeyi reddetmesi, Agrippa'nın kişiliği ve alışkanlıkları hakkında diğer kaynaklardan daha fazlasını anlatır:

Birkaç farklı yazarda okuduğum bir ifadenin sessizliğe bürünmesine artık izin vermeyeceğim - yani, bir köpek şeklindeki Şeytan, son nefesine kadar Agrippa'nın arkadaşı olmuştu ve o sonra bir şekilde ortadan kayboldu. Böyle bir şöhrete sahip erkeklerin bazen ortalıkta dolaşan boş bir söylenti temelinde bu kadar aptalca konuşması, düşünmesi ve yazması beni şaşırtmıyor. Köpek siyahtı, orta boyluydu ve Fransızca'da Monsieur olarak adlandırıldı. . . Agrippa ile çalışırken onu sık sık ip tasma ile gezdirdiğim için onu iyi tanıyan biri varsa, biliyordum. . . Sanırım bu yanlış söylenti, kısmen Agrippa'nın bu köpeğe çocukça düşkün olması (bazılarının yaptığı gibi), sık sık onu öpmesi ve bazen onu masanın yanına koyması nedeniyle ortaya çıktı. Tıpkı [üçüncü] karısını reddettikten sonra gece örtü altında onunla yatmasına izin verdiği gibi. . . . Ayrıca, söylenti kısmen ustam yüzünden ortaya çıktı, ancak kendini sürekli gazeteleri arasına sakladı. . . ve neredeyse sekiz günde bir ortaya çıktı, ancak yine de genellikle farklı ülkelerde neler olup bittiğinden haberdar edildi. Öngörüsü olmayan bazı kişiler, benim huzurumda bu gerçeği köpeğe bir iblis olarak atfederdi; ama gerçekte Agrippa, her bölgeden seçkin bilim adamları tarafından yazılan mektuplar aldı. Öngörüsü olmayan bazı kişiler, benim huzurumda bu gerçeği köpeğe bir iblis olarak atfederdi; ama gerçekte Agrippa, her bölgeden seçkin bilim adamları tarafından yazılan mektuplar aldı. Öngörüsü olmayan bazı kişiler, benim huzurumda bu gerçeği köpeğe bir iblis olarak atfederdi; ama gerçekte Agrippa, her bölgeden seçkin bilim adamları tarafından yazılan mektuplar aldı. 78

### *İşler*

Agrippa çok sayıda inceleme, konuşma, beyan ve mektup yazdı. Bunların hepsini burada incelemek gereksizdir, ancak birkaç noktanın özetlenmesi gerekir: önce, *De vanitate*, muhtemelen Agrippa'nın en etkili eseri; sonraki, bir özet *DOP* kendisi ve Çocuk Taslağı'nın kısa bir açıklaması; ve son olarak, 1526'daki ünlü geri çekilme.

*Dei declamatio, atque perfectia verbi Dei declamatio (1526)*

*De vanitate*, Kuşkusuz Agrippa'nın en iyi bilinen eseri, esasen insan bilgisinin tüm içimlerine karşı kimi zaman incelikle yazılmış, kimi zaman da kaba ve kayıtsız bir hiciv aldırısından ibarettir. Kitap

<sup>78</sup>Weyer, *De praestigiis*, 113. Nauert (bölüm 12: "Gerçek ve Fantezi: Agrippa'nın Tutumu

entelektüel Tarih, "322-34), hem bir düşünür hem de bir efsane figürü olarak Agrippa'nın sonraki edebiyat ve

16. yüzyılın sonlarının düşüncesinde, özellikle Montaigne ve (olumsuz olarak) Descartes üzerinde son derece etkili olmaya mahkum; daha sonra, genç Goethe'nin düşüncesinde büyük bir krize neden olacaktı.<sup>79</sup>

*De vanitate* Cusa'nın Nicholas'ıyla karşılaştırıldı: *Öğrenilmiş Cehalet Üzerine*, Apuleius'un ki iyi eşekleri övmek için çalışır ve özellikle Erasmus *Deliliğe Övgü*. Gerçekten de, Erasmus'un kendisi, *De vanitate*, çok acımasız olduğunu hissettiği ve Agrippa'nın eşeklerle savaşını onaylamadığı izlenimine rağmen:

Duygusal gücü sevdim [\* , \ < TF4H] dilinizi ve materyalinizin zenginliğini ve keşiflerin neden bu kadar kırıldığını anlamıyorum. Kötüleri kınadığınızda, iyi olanları övüyorsunuz, ama onlar sadece övülmeyi seviyorlar. Size daha önce tavsiye ettiğim şeyi, şimdi size tavsiye ederim, eğer uygun bir şekilde yapabilirseniz, kendinizi bu çekişmeden kurtarabilirsiniz. . . . Bundan, her şeyden önce, beni bu konuyla karıştırmadığına dikkat et: Yeterince kötü niyetle yükümlüm ve bu, sana iyilikten çok zarar verirken beni rahatsız eder.<sup>80</sup>

Agrippa *De vanitate* yeterince basit, okuyucuya kitapta eleştirilecek herkesi ve yazarı hakkında ne düşüneceklerini listeleyen biraz hicivli bir mektupla başlayarak:

<sup>79</sup> Montaigne ve Agrippa hakkında bkz Richard Popkin, *Erasmus'tan Spinoza'ya Şüphecilik Tarihi* (Berkeley ve Los Angeles: California Üniversitesi Yayınları, 1979), 256n.42; ayrıca Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin, 1922), 1: 192-4.

Goethe, Hofrath Huisgen'den bahsediyor. *Dichtung ve Wahrheit*, 1: 4, "Eins seiner Lieblingsbücher savaşı Agrippa *De vanitate scienceiarum*, das er mir besonders empfahl, und mein junges Gehirn dadurch eine Zeit lang in eine solche Verwirrung setzte [En sevdiği kitaplardan biri Agrippa'nın *De vanitate scienceiarum*, bana özellikle hoşgüde bulundu ve bu nedenle genç beyinlerimi uzun bir süre hatırı sayılır bir girdaba soktu] "(aktaran Nauert, 27n.16); Handschrift 23b'deki deşışkene bakın.

Descartes ve *De vanitate*, bkz. Popkin, *Şüphecilik* 173.  
<sup>80</sup> *Epistolae* 7, 40 (21 Nisan 1533), 1066: "Yerleşirme \*, \ < TF4H ve kopyası, başka yerde iftandırılmamış, daha sonra öfkeli monachi. Ut vituperas malos, ita laudas bonos. Sed illi tantum amant iudari. Quod tum tibi suasi, rursus suadeo, et, si commode possis, extrices te ab ista contentione. . . . Illud primis mağara, ne me isti negotio admisceas. Artı tatmin edici invidia. Eares et me gravabit, et tibi magis osuerit, quam profuerit. " Bu mektup aynı zamanda *Erasmii Epistolae*, ed. PS Allen (Oxford: Clarendon, 1938), 27n. 2796 (10: 203). Agrippa ve Erasmus arasındaki tüm mektuplar Allen, cilt. 9, no. 2544,

## BİRİNCİ BÖLÜM

Gezgin Kozmograflar beni Muscovy ve donmuş Deniz'in ötesine sürgün edecekler. . . .  
Yüce Piskoposlar günahlarımı Sonsuz ateşe ayıracak. Lecherous Whores, bana Fransız  
Pox'u vermekle tehdit edecek. <sup>81</sup>

gripa daha sonra her biri belirli bir sanata saldıran 102 bölüme (sonuç dahil 103) geçer.  
her biri için, sanatın içeriği ve tarihi hakkında kısa bir açıklama yapıyor ve ardından  
profesörlerine saldırmaya devam ediyor.

Eleştiri tarzı konuya göre değişir. Bazı durumlarda, Goetia veya Necromancy  
sanatında olduğu gibi, <sup>82</sup> Agrippa, bu "iğrenç merak ritüellerinin" kınanması için çeşitli  
kutsal ve kutsal metin otoritelerine işaret ediyor ( *nefariae curiositatis ritibus*) ve bir dizi  
büyücü ve goetik büyü kitaplarını listeler. <sup>83</sup>

Daha sık olarak, (genellikle daha az zarif olsa da) Erasmus'ları anımsatan hicivle meşgul olur. *Encomium  
moriae*, keşişlere yaptığı acımasız saldırıda olduğu gibi:

. . . o gün birçok ülkede tek başlarına Dinin kutsal ismini gasp ediyorlar ve Mesih'in  
yoldaşı ve Havarilerin arkadaşları olmalarıyla övünüyorlar: hayatı çoğu zaman  
açgözlülük, lüks, oburluk, hırsla dolu. , dikkatsizlik, yığıtlık ve her türlü yaramazlıkla  
saklanır, ancak Din iddiasıyla her zaman cezasız kalır. <sup>84</sup>

bu tür saldırılar genellikle bölümlerin yan yana dizilmesiyle daha da artar, tıpkı keşişlerle ilgili  
bölümün ardından "Fahişe Sanatı Üzerine" nin gelmesi gibi:

Rahibelerin ve Beguinlerin pek çok evi fahişelerin özel yahni olduğu gibi, keşişlerin ve  
dindar kişilerin (iffetlerinin lekelenmesi gerekmiyorsa) çoğu zaman bir Keşiş'in kukuletası  
ve erkek kıyafetleri altındaki manastırlarda muhafaza edildiğini biliyoruz. <sup>85</sup>

<sup>81</sup> *De vanitate*, Ad lectorem, 6-8 / 7-8: ". . . ultra Sauromatas ve glaciale mregabunt vagi Cosmimetrae. . .  
eccata rezervi aeternis ignibus plenipotentis Pontifices. Gallicam scabiem comminabunt meretriculae  
alaces. "

<sup>82</sup> *De vanitate* 45, 94-96 / 130-133; *Goetia* Yunanca'da kötü ruhlarla veya ölümlerin ruhlarıyla ilgilenen sihir için  
ullanılan genel bir terimdir (@ 0J, \ "J Liddell ve Scott "büyücülük" yapıyor, ancak yukarıdaki tanımların  
rtışmasına bakın].

<sup>83</sup> Cf. Weyer, *De praestigiis* 2: 5, "Bazı Sihir Kitaplarıyla İlgili."

<sup>84</sup> *De vanitate* 62, 150-1 / 198: ". . . sacrum dinis nomen sibi soli usurpant, ac se

christi sodales, Apostolorumque contubernales iactant: quorum vita saepe scelestissima, est avaritia,  
vidine, gula, ambitione, temeritate, petulantia ve omni scelere referta, sed dinis praetextu semper inulta. "

<sup>85</sup> *De vanitate* 63, 153/201: ". . . quin ve plurimae monialium ve vestalium ac  
equinarum domus, privatae quaedam meretricularum fornices sunt, quae etiam monachos & religiosos (ne  
ffametur eorum castitas) nonnunquam sub monachali cuculla, ac virili veste in monasteriis aluisse scimus.

grippa'nın mizahi anekdotları kullanması kayda değerdir, özellikle de Louvain fakültesi ile daha sonra yaşadığı sorunların önemli bir kısmına neden olan böyle bir hikaye. Agrippa, resim ve gravürle ilgili bölümlerinde (24 ve 25 numaralı kapaklar) şakalar yapıyor:

. . . Geçmişte İtalya'da Pictures and Images'da büyük saygı duyulması gereken bir otorite olduğunu öğrendim: çünkü Augustine Rahipleri ile Papa'dan önceki kaba Kanonlar arasında St. yani, beyaz bir Ceket üzerine siyah bir ot [alışkanlık] mı yoksa siyah bir Ceket üzerine beyaz bir ot mu giydiği. Ve Kutsal Yazılarda bu çekişmenin sona ermesine yol açan hiçbir şey bulamayan Romalı Yargıçlar, tüm meseleyi Ressamlara ve Görüntü Yapıcılara tercih etmeyi iyi düşündüler ve Antik Resim ve Resimlerden çıkarabilecekleri bir Kesin olarak ele alınmalıdır. cümle. Bu örneğe dayanıyorum, çok büyük bir gayretle bazen keşişlerin orijinal başlığını aradığımda ve Kutsal Yazılarda bu konuda hiçbir şey bulamadığımda, Ressamların yanına gittim. . . . ve her şeyi yeniden başından itibaren özenle inceleyerek, Tarihin hemen ön kısmında, Çölde Mesih'i ayartmaya giden Şeytan bir Kukuletayla boyanmıştı. O zamana kadar yazılı olarak göremediğim resimde gördüğüm için fazlasıyla sevindim: yani Şeytan, Cowl'ın ilk yazarıydı ve sanırım ondan sonra diğer keşişler ve keşişler modayı çeşitli renkler altında ele aldı ya da belki de miras yoluyla onlara bırakılan bir şey olarak korudu.<sup>86</sup>

ununla birlikte, biraz saygı duyduğu sanatları tartıştığında, saldırılar daha spesifik olarak hatalara yönelik hale gelir, ancak hiçbir zaman keşişlere veya skolastik teologlara nişan alma fırsatını vermez. Örneğin, Agrippa'nın kutsal metinlerin yorumlanmasına yönelik saldırısı yalnızca şu yapıyı yapar:

tüm yorumlayıcı İlahiler, çünkü erkek oldukları için, insani şeylerden de acı çekerler, bir yerde hata yaparlar, başka bir yerde zıtlıklar ve tiksintiler yazarlar, çoğu zaman kendilerinden farklıdır, pek çok şey, işaretin yanına giderler ve her insan görmez her şey.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> *De vanitate* 25, 59-60 / 82. Olay atıfta bulunduğu için alıntıyı tam olarak verdim

Agrippa ile ilgili literatürde biraz düzenlilik ve *De vanitate*, ancak metnin tamamı nadiren verilirse. Bu, Louvain Fakültesi tarafından listelenen 18 kınanmış pasajdan biriydi.

<sup>87</sup> *De vanitate* 98, 289/361: "verum omnes hi yorumlama Theologi, homines cum

nt, humana quoque patiuntur, alicubi errant, alicubi contraria aut pugnancia scribunt, nonnunquam a

rgümanı *De vanitate* Bazen sürdürüldüğü gibi tüm bilginin değersiz olması değil, eksine inançla yönlendirilmedikçe hiçbir bilginin değeri olamaz. Örneğin yorumda,

Yargılamak ve ayırt etmek için daha yüksek bir ruha sahip olmak gerekir ki bu bize insanlar tarafından, et ve kan tarafından verilmemiştir, ancak ışığın babası tarafından yukarıdan verilmiştir, çünkü ışığı olmadan hiç kimse gerçekten tanrısal bir şey söyleyemez. Ve bu ışık, her şeyin yaratıldığı, bu dünyaya gelen her insanı aydınlatan ve onlara Tanrı'nın oğulları olma gücü veren Tanrı'nın sözüdür.<sup>88</sup>

alışma, Tanrı'nın sözünün uzun bir tartışması ve eşeğin erdemleri üzerine bir encomium apaklar 100 ve 102) ile sona eriyor.

*De vanitate* dönemin şüpheci ve hicivli reformist eserleri türünün bir parçasıdır ve unların en ünlüsü Erasmus'un *Encomium moriae*.

grippa'nın buradaki ana katkısı, Pyrrhonist şüpheciliği erken dönemlerde kullanması ve tüm insan lgisine yönelik kapsamlı incelemesidir.<sup>89</sup>

*De occulta felsefe libri tres (1510/1531/33)*

*DOP* Neoplatonik dünyalarla (doğal, göksel, ilahi) açıkça bağlantılı üç kitaba ayrılmıştır. levcut çalışmanın geri kalanı okur *DOP* yakından, burada sadece kısa bir özet eriyorum.

Her bir kitap *DOP* ithaf mektupları ile başlar. Çalışma, Agrippa'nın Trithemius'a azdığı mektupla başlıyor.

510, buna Trithemius'un cevabı eklenmiştir. Bunu, Köln Başpiskoposu Seçmeni ermann vonWied'e, Kitap I'in 1531 baskısı için yazılan bir mektup izler. II. Ve III.

*DOP*. Bu mektuplar, şu anki analiz için pek ilgi çekici değil.

*DOP*, yine de bunların bazı kısımlarına burada ve orada geri döneceğiz, ancak üçüncü harften on Wied'e bir pasaj, uzun uzun alıntı yapmaya değer:

<sup>88</sup> *De vanitate* 98, 289-90 / 362: "Hic tamen altiore opus est spiritu, qui diiudicet atque

ırt etmek, qui videlicet non ex hominibus, nec ex carne et sanguine, sed desuper datus bir patre luminum urur: Deo enim sine eius lumine nemo rite quicquam effari potest, lumen autem illud est verbumDei, her quod nnia facta sunt, illuminans omnem venientem venientem hunc mundum, dans illis potestatem filios Dei fieri, quot ceperunt, and crediderunt ei. "

[İlahi bilimin] ihtişamının her zaman ilahi araştırmalarla meşgul olduğunu hatırlayarak, her an ilahi şeyleri, bilgi ve gayretli bir sorgulama ile ve Arketipin kendisine bile yükselen yaratıkların tüm dereceleriyle düşündüğümüzde, her şeyin yanılmaz erdemini ondan almak; ihmal edenler, yalnızca doğal ve dünyevi şeylere güvenenler, çoğu zaman çeşitli hatalar ve yanlışlıklar ile karıştırılmayacak ve kötü ruhlar tarafından çok sık kandırılmayacaktır. Fakat ilahi şeyleri anlamak zihni hatalardan arındırır ve onu ilah haline getirir, işlerimize şaşmaz bir güç verir ve tüm kötü ruhların aldatmacalarını ve engellerini uzaklaştırır ve birlikte onları emrimize tabi tutar.<sup>90</sup>

u, Agrippa'nın sihirbaz olarak olağan eleştirisini, yasal doğal büyü'nün ötesine geçerek tehlikeli şeytani büyü'ye hale getirdiği yönündeki olağan eleştiriye önemli ölçüde tersine çevirir.<sup>91</sup> Buradaki argüman kesinlikle tam tersidir: törensel, şeytani büyü olmadan, doğal (ve muhtemelen göksel) sihir kötülüğe ve karanlığa kayma eğilimindedir. Mevcut analizin göstereceği gibi, bu argüman,

*DOP* nuce içinde ve ince bir şekilde tutarlıdır *De vanitate*.

Metnin ana gövdesine dönersek, Doğal Büyü üzerine Kitap I, çalışmanın kısa bir özetiyle açılır (bölüm 1), ardından sihir ve parçalarının bir tanımı gelir (bölüm 2). Daha sonra öğelere (bölüm 3-8) ve onlara bağlı olan okült erdemlere (bölüm 9-13) geçiyoruz. Daha sonra, bu erdemlerin genel bir teorisi ve bunların keşfi (bölüm 14-22) ve erdemlerin ve unsurların astrolojik atamaları (bölümler 23-34), mühürlerin ve karakterlerin tartışmasıyla (bölüm 33) geliyor. Daha sonra, elementlerin ve erdemlerin ilişkileri ve bunların nasıl çekilip çekildikleri (bölüm 35-39), ardından bu amaç için sihirli tekniklerin özel tartışmaları (bölüm 40-50) gelir. Bu genel tartışmayı, kehanet yöntemlerine geçilen 51. bölümde belirli örnekler izler (52-60. Bölümler). Kehanet zihin ve ruh sorunlarına yol açmış, zihin hakkında genel bir tartışmaya (bölüm 61) ve etkilerinin uzun bir analizine (bölüm 62-66) yönlendiriliyoruz. Sonraki

<sup>90</sup> *DOP* I: ed, 399/435: "Hoc autem solum et maxime praestat nobis divinae scienceiae notio, quando us maiestatis recordatione divinis semper studiis Occati, res divinas per omnia horarum momenta agaci ac pervigili inquisitione contemplamur et, per singulos creatorum gradus adipum ipsi ascendentes, ab illo rerum omnium inerrabilem haurimus virutem; quamqui negligunt, naturalibus mundanis tantummodo confidentes, hi solent variis saepe erroribus ac fallentis confundi et a malis demonibus saepissime falli. Divinorum autem intelligentia purgat mentem erroribus redditque divinam, virtutem operibus nostris infallibilem praestat and malorum omnium daemonum fraudes and obstacula longe propellit illosque simul imperio nostro subiicit, etham bonos angelos ve universas mundi ministum nostrum. . . ."

<sup>91</sup> Örneğin bkz. Yates, *Giordano Bruno*, 132-33 ve 141; Agrippa "Rönesans büyü'nün asil cüppelerine

ların diğer akıllar ve varlıklar üzerinde nasıl bir güce sahip olabileceğinin incelenmesi (bölüm 67-68), özel örnekler olarak konuşma, isimler ve ayetler (bölüm 69-72). Son olarak, dilin gücüne dair bu tartışma, yazmanın gücünün incelenmesine yol açar (73-74. bölümler).

Matematiksel Büyü Üzerine Kitap II, matematiğin gerekliliğinin belirsiz bir açıklamasıyla açılır (bölüm 1) ve sayıların tartışmasıyla devam eder. Birden on ikiye kadar olan her sayı özel bir tartışma ve bir stenografi tablosu (bölüm 4-14), ardından on ikiden büyük sayılarla ilgili bir bölüm (15) alır. 16-21. Bölümler, jestlerden harf karakterlerine, pagan tanrılara ve sayıların ilişkilendirildiği unsurlara kadar sayıların österimlerini tartışır; 22.Bölüm şeytani varlıklarla ilişkili özel karakterlerin türetildiği bir dizi sihirli kareyi tartışıyor. Geometri, müzik ve insan oranlarının ilgili duyularında uyum ve orantıya geçiyoruz (23-28. Bölümler), ardından gezegenler ve göklerin diğer nesneleri (29-34) tartışılıyor. Her göksel nesnenin bir görüntüyle, mühürle ilişkilendirilebileceği söylendi. ya da karakter ve bu görüntüler her göksel nesneye atılmış bir dizi kısa bölümde anlatılmıştır (35-47). Özel olarak nesnelere değil, fikirlere veya güçlere bağlı olan resimler ve karakterler sonraki iki bölümü ele alır (48-9) ve bölüm 50 ikinci büyük uygulamalı tartışmayı, "bazı görüntülerin pratiğini" içerir. Bu görüntülerden,

OP soyut yazılı karakterlere (51-2), astroloji ve piyango ile kehanete (53-4) ve dünya-Ruhunun bir analizine ve bunun göksel güçlerle nasıl ilişkili olduğuna (55-7) geçer. İlahi olana katılan göksel güçlerin en yükseği adlandırılır ve tanımlanır (58-9) ve kitap, insan zihninin bu göksel araçları nasıl kontrol edip yönetebileceğinin bir açıklamasıyla son bulur.

Tören Sihri hakkındaki III. Kitap, sır, saflık ve din, batıl inanç, teoloji vb. Arasındaki bir dizi ayrım da dahil olmak üzere dinin büyü için öneminin bir açıklamasıyla başlar bölüm 1-

). Daha sonra Tanrı'nın doğası (bölüm 7-9) ve ardından ilahi isimler (10-14. Bölümler) hakkında genel bir tartışma geliyor. Tartışma, göksel hiyerarşiden zekalara, ruhlara, ilislere ve meleklerle doğru ilerler ve sınıflandırma ve özellikleri tartışır (bölüm 15-22). Daha sonra, doğal olarak melek ve şeytani isimleri üretmek veya keşfetmek için bir dizi yönleme götüren meleklerin diline (bölüm 23) geliyoruz (bölüm 24-

3), ardından meleklerin ve şeytanların karakterleri ve mühürleri (29-31. Bölümler). Özel çağırma ve şeytan çıkarma teknikleri 32. ve 33. bölümlerde ve ardından şeytani varlıkların alt düzeylerinde tartışılmıştır.

bölüm 34-35). Sonra gelir insan ve ruhsal özellikleri ve güçleri (bölüm 36-40), bu bölümün doğasına ve büyücülük tartışmasına yol açar (bölüm 41-42). Şimdi özellikle ruhla ilgili olarak insan güçlerine geri dönüyoruz (bölüm 43-44), bu da bir takım esrik kehanet ve kehanet biçimlerine yol açar (bölüm 45-52). Sonraki birkaç bölüm, ritüel afaflığı ve sihirli törenler için hazırlıkları ele alıyor (bölüm 54-

4) ve sonra *DOP* basitçe "Bütün çalışmanın sonucu" (bölüm 65) başlıklı çok önemli bir bölümle birdenbire sona erer.

### *Çocuk Taslağı*

1510 tarihli çocuk taslağı mucizevi bir şekilde orijinal haliyle korunmuştur, çünkü mevcut kopya Trithemius'a gönderilen sunum kopyası gibi görünmektedir. Vittoria Perrone Compagni, bu el yazmasının son taslağıyla karşılaştırmalı bir içindekiler tablosu oluşturmuştur; burada sadece birkaç kısa nota ihtiyaç vardır.<sup>92</sup>

Çocuk taslağı oldukça kısadır ve bazı açılardan son versiyondan farklı şekilde yapılandırılmıştır. Birkaç bölüm bir kitaptan diğerine kayarken, diğerleri iki veya daha fazla son bölüme bölünür. Agrippa'nın en önemli kaynaklarından ikisi, Reuchlin'in *De arte cabalistica* ve Francesco Zorzi'nin *De harmonia mundi*, 1510'da yazılmamıştı ve bunların birleştirilmesi metni, özellikle Kabala'nın ele alınışında dramatik bir şekilde genişletiyor.

Mevcut çalışma sırasında, belirli pasajların ve bölümlerin çocuk taslağında görünüp görünmemesi periyodik olarak önemli olacaktır ve uygun olan yerlerde bundan bahsedilecektir. Yine de, iki taslak arasında farklılıktan çok tutarlılık vardır, tıpkı Agrippa'nın yazılarının büyük bir kısmının temel bir felsefenin tutarlı bir gelişimini temsil etmesi gibi.<sup>93</sup>

### *Geri Çekme*

klasik tartışma Agrippa'nın tutarlılığına karşı bölüm 48'den kaynaklanmaktadır. *De vanitate*, yanılsamalara danmış ( *Praestigiae*), Agrippa'nın bu ünlü geri çekilmesini verdiği yer *DOP*:

<sup>92</sup> Perrone Compagni, 54-59.

<sup>93</sup> Juvenil Taslağına yapılan atıflar, Perrone Compagni'nin formatını takip eder, burada Taslağa atıfta bulunur.

u nedenle "pasaj inW değil" veya "part inW değil", nihai 1533 taslağı ile Çocuk Taslağı arasındaki farklılıkları gösterir. Bazı bölümler 1533 taslağında yer alıyor ancak notlarda bahsedilecek olan 1531 Kitap I'nin içindekiler

## BİRİNCİ BÖLÜM

Ayrıca genç bir adam büyü meseleleri üzerine yeterince büyük bir ciltte yazdığım üç kitap, daha sonra meraklı gençlerin içinden her ne olursa olsun yapılan kitapların daha sonra yanlış yazıldığı Gizli Felsefe Of adını verdim, şimdi daha çok tavsiye edilirken bununla geri alınmasını isteyeceğim. geri çekilme, çünkü geçmişte bu kibirlerde çok fazla zaman ve madde tüketmişim. Bu karı en sonunda elde ettiğimde, diğerlerini bu yıkımdan ne şekilde caydırmam ve caydırmam gerektiğini bildiğim için. Hakikatte değil, Tanrı'nın erdeminde değil, kötü ruhların işleyişine göre şeytan yanılsamasında ilahi ve peygamberlik eden, putperestlik aldatmacalarını uygulayan, illüzyonlar ve boş vizyonlar gösteren herkes için, aniden durarak, Büyülü kibirlerle, şeytan çıkarmalarla, büyülerle mucizeler yaratabileceklerini anlarlar.<sup>94</sup>

bu geri çekilme birçok teoriye ve açıklamaya neden oldu, çünkü Agrippa'nın son versiyon üzerinde çalışmaya devam ettiği açık görünüyor. *DOP* 1520'lerde, eserin 1533'teki son yayımından hemen önceki dönemde öfkeyle revize edildiği kesindir.

Auguste Prost, Agrippa'nın büyüye inanmayı bıraktığını, bu geri çekilmenin anlatıldığı gibi ve daha sonraki yaşamda "tout cela est pour Agrippa workout et jeu d'esprit. C'est peut-être bien plutôt ce qu'on appellerait aujourd'hui oeuvre de charlatanisme." <sup>95</sup>

Lynn Thorndike, Agrippa'nın "baskıda kendisine doğru olmadığını belirtti. . . bu iş [ *DOP* ] gençliğinde başladı." <sup>96</sup> Bunu kast edip etmediği belli değil *De vanitate* Agrippa'nın sonraki düşüncesinin veya geçici bir ruh halinin bir ürünüydü; Thorndike o kadar emin görünmüyor ki, bunu söyleyerek onu yanlış yorumlamak kolaydır. *DOP* oldu *Tamamlandı* Agrippa'nın gençliğinde.

<sup>94</sup> *De vanitate* 48, 104-5 / 141-2: "Verum de magicis scripsi ego iuvenis adhuc libros

es, amplo satis volumine, quos de Occulta felsefe nupcupavi: in quibus quidquid tunc per curiosam adolescentiam erratum est, nunc cautior hac palinodia recantatum volo: permultum enim temporis et rerum vanitatibus olim contrivi'sinde. Tandem hoc profeci, quod sciam, quem iis rationibus oporteat alios ab hac ernicie dehortari. Quicunque enim non veritate, nec in virute Dei, sed in elusione daemonum, secundum operationem malorum spirituum, divinare et prophetare praesumunt, et per vanitates magicas, exorcismos, cantationes, amatoria, agogima, and caetera entes opera daemoniaca, et idolatriae fraudes fraudes et fantasmata ostentantes, mox cessantia miracula sese operari iactant, omnes hi cum Iamne et Mambre, and Simone mago aeternis ignibus cruciandi destinabuntur. "

<sup>95</sup> Prost, 2: 358.

<sup>96</sup> *Sihir Tarihi ve Deneyisel Bilim* (New York: Columbia U. Press, 1941), 5: 122-23.

Agrippa'yı Hristiyan Kabala bağlamında tartışan Joseph Leon Blau, "Hayatında sa bir süre için şüphelinin en üstte olduğu şeydi; Bu dönemden önce ve sonra o, hrin inandırıcı filozofuydu. " <sup>97</sup>

Frances Yates, Agrippa'nın "İşi 1510'da tamamladığı, ancak 1533'e kadar yani birkaç yıl sonra yayınlamadığı" şeklindeki yanlış izlenimine (muhtemelen Thorndike'den) rağmen, oldukça etkili olan yeni bir teori önerdi. Geri çekmenin şu olduğunu savundu:

teolojik onaylamama durumunda, kendi öznelerine 'karşı' yaptıkları ifadelere işaret edebilmenin yararlı olduğu sihirbazlar ve astrologlar tarafından sıklıkla kullanılan türden bir güvenlik cihazı, ancak genellikle bunu kastediyorlar. onlar sadece bu tür bilginin kötü kullanımlarına karşıdır, kendi iyi kullanımlarına değil. <sup>98</sup>

İşi yalnızca Yates'in okumadığını varsayabilir *De vanitate*, Bu, aşırı derecede bir güvenlik cihazı" nosyonunu tuhaf kılacak kadar acımasızca anti-bürokrasidir. Bu özellikle talihsiz bir durumdur çünkü, daha iyi bilgilendirilmiş Charles Nauert'in *Agrippa ve Rönesans Düşüncesinin Krizi*, teorisini eleştiri için bir sıçrama tahtası olarak kullandı. <sup>99</sup>

Bugüne kadarki en ikna edici teori, Marc Van der Poel tarafından önerildi. Bunu not ediyor *DOP* Agrippa, okuyucuya yazdığı mektupta, erken dönem çalışmalarının kusurlu yazmalarında dolaştığını biraz şaşkınlıkla belirtiyor ve gözden geçirilmiş çalışmanın bir versiyonunun tercih edileceğini savunuyor. Van der Poel ayrıca, *De vanitate* "Tanrı'nın ordeminde değil, hakikatte değil, ilahi ve peygamberlik etmeyi varsayanlar." . . Mucizevi birlerle mucizeler yaratabileceklerinden eminler. . . " cehennem ateşlerine gönderildi. Van der Poel bunu meşru bir *ve şeytani olmayan* Büyü, Marsilio Ficino veya Pico'da olduğu gibi, içinde mahkum edilen kötü kibir yerine *De vanitate*. <sup>100</sup>

<sup>97</sup> Joseph Leon Blau, *Rönesans'ta Kabala'nın Hristiyan Yorumu* (New York: Columbia University Press, 1944; yeniden baskı, Port Washington, NY: Kennikat Press, 1965), 85.

<sup>98</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 131.

<sup>99</sup> Frances Yates, "The Magic Christian" (Nauert'in incelemesi), *New York Kitap İncelemesi*,

Mart 1966, 18-20.

<sup>100</sup> Van der Poel, 51-55. Geri çekilmeyle ilgili kuramların ve karmaşıklıkların mükemmel bir incelemesi ve Agrippa'nın düşüncesindeki tutarlılık ve tutarlılık sorununun tamamı hakkında bir tartışma için Nauert'e (bölüm "The Odyssey of Agrippa's Mind" 194-222) bakınız. Nauert'in periyodik olarak geri döneceğimiz görüşü,

esasen şudur: *De vanitate* ve

*OP* temel bir anlaşmazlık içinde değil; aynı zamanda bir uzlaşma önerme konusunda temkinli

Bu ikinci argüman zaten kısmen Paola Zambelli ve M.H. Keefer,<sup>101</sup> Van der Poel'in belirttiği gibi ve yalnızca geri çekilmenin değil, aynı zamanda *De vanitate* ve *DOP* Agrippa'nın çalışmasının tutarlı parçaları olarak. Ancak geri çekilmenin görüldüğü gibi olmadığını kabul ederek, Agrippa'nın ayrımlarını anlamaya doğru ilerleyebiliriz. Aşağıdaki üçüncü ve dördüncü bölümlerde göreceğimiz gibi, Agrippa'nın geri çekilmesi, *şeytani* sihir, bazıları yasal, bazıları yasadışı. Özellikle, geri çekilme, büyülu uygulamaların kendisini namak yerine, "Büyülü kibirlerle mucizeler yaratabileceklerini" kınar ve Tanrı'nın erçeği ve erdemi içinde "ilahi ve kehanet" edenlere yer bırakır.

Geri çekme, bazı yönlerden Agrippa'nın yazılarının en iyi haliyle inceliğinin mükemmel bir örneğidir. *De vanitate* doğrudan çelişkili görünen sonuçları tartışır *DOP*, ve Agrippa'nın düşüncesindeki bu bariz kopukluk çok sayıda yoruma neden olmuştur. Buradaki kritik nokta, Agrippa'nın *De vanitate* her zaman en basit düzeyde alınamaz; Aslında, *De vanitate* ve *DOP* yer yer aynı madalyonun iki yüzü olarak okunabilir, biri kötümser, diğeri iyimser.

Agrippa'nın genellikle konuşma dili konusunda oldukça dikkatli olduğunu iddia edeceğim. İçinde *DOP*, Agrippa bir kural olarak teknik terminolojiyi tutarlı bir şekilde kullanır, nadiren sadece stilistik çeşitlilik için iki farklı terimi kullanır.<sup>102</sup> Aslında, dikkatli bir şekilde terminolojik olarak *DOP* çbır şekilde tutarsız argümanlar ortaya koymaz *De vanitate*. Agrippa görünüşte eşanlamlı olarak farklı terimler kullandığında, eşanlamlılığın yanılsama olduğu varsayımıyla başlıyorum, Agrippa'nın dikkatsiz okuyucuyu aldatmak için birçok hilesinden biri.

<sup>101</sup> Paola Zambelli, "Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma," Eugenio Garin ve diğerleri, *Umanesimo e esoterismo* (Padua, 1960), 146n.10; MH Keefer, "Agrippa'nın İkilemi: Hermetik 'Yeniden Doğuş' ve 'De vanitate' ve 'De occulta felsefesinin' Belirsizlikleri," *Renaissance Quarterly* 41 (1988), 645n. 78.

<sup>102</sup> Öte yandan, teknik olmayan kelime dağarcığı ile Agrippa son derece değişkendir. Bu nedenle büyük zorluk, hangi terimlerin teknik bir kelime dağarcığının parçası olduğunu ve hangilerinin olmadığını ayırt etmektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### LOGOLAR VE DOĞA

Doğa felsefesi, kaderimi düzenleyen dehadır; Bu nedenle, bu anlatımda o bilimi tercih etmeme yol açan gerçekleri belirtmeyi arzuluyorum. Ben on üç yaşındayken. . . . Cornelius Agrippa'nın eserlerinin bir cildini bulma şansına eriştim. Onu ilgisizlikle açtım; Göstermeye çalıştığı teori ve ilişkilendirdiği harika gerçekler, kısa sürede bu duyguyu coşkuya dönüştürdü. Zihnimde yeni bir ışık doğuyor gibiydi ve neşeyle bağlanarak keşfimi babama ilettim. Babam dikkatsizce kitabımın başlık sayfasına baktı ve "Ah! Cornelius Agrippa! Sevgili Victor, bunun için zamanınızı boşa harcamayın; bu üzücü bir çöp. "

- Victor Frankenstein

Övdesi *De occulta felsefesi* bir amaç beyanıyla açılır. Bunu bütünüyle alıntılایacağım, ancak anlamı sonraki üç analiz bölümünün netleşmesini gerektirecek.

Üç katlı bir dünya olduğunu görünce, ilkel, göksel ve entelektüel ve her aşağı, üstünleri tarafından yönetilir ve erdemlerinin etkisini alır, böylece en özgün ve her şeyin baş işçisi melekler, gökler tarafından yapılır, yıldızlar, elementler, hayvanlar, bitkiler, metaller ve taşlar, hizmetini yaptığı ve tüm bunları yarattığı bize, her şeye kadir olmasının erdemlerini kendisinden aktarır: bilge insanlar, bizim için mümkün olması gerektiğini hiçbir şekilde mantıksız olarak düşünmezler. her dünyanın içinden aynı derecelerde yükselin, aynı orijinal dünyanın kendisine, her şeyin Yaratıcısına ve İlk Sebep'e, her şeyin olduğu yerden yükselin ve ilerleyin; ve sadece zaten daha mükemmel türdeki şeylerin içinde olan bu erdemlerin tadını çıkarmak değil, aynı zamanda bunların yanında, yukarıdan yeni erdemler çekmek için. 1

u "üç katlı dünyayı" ve "her aşağılığın üstünlüğü tarafından yönetilme biçimlerini" anlamadan, bu giriş sözünü anlamlandıramayız. Bu analitik bölümlerin görevi, burada esurca ifade edilen okült felsefenin amacını açıklığa kavuşturmak olacaktır. Şimdilik in, o zaman dönelim *DOP* I: 2, "Sihir nedir, parçaları nelerdir ve profesörleri nasıl nitelikli olmalıdır."<sup>2</sup> Bu bölüm, Çocuk Taslağı I: 2'den neredeyse kelimesi kelimesine tekrar edilmiş ve aşağıdaki ünlü tanımla başlar:

Sihir, en yüksek gizemlerle dolu, en derin gizemlerle dolu, doğası, gücü, niteliği, özü ve erdemleriyle birlikte en derin tefekkürünü ve aynı zamanda tüm doğanın bilgisini içeren harika bir erdem fakültesidir ve bize ilgili talimat verir şeylerin erdemlerini birbiri ardına uygulayarak erdemlerini birleştirerek ve onların alt uygun öznelerine güçler tarafından iyice birleştirip öreerek harika etkilerini ortaya çıkaran şeylerin kendi aralarında farklılaşması ve mutabakatı, ve üstün bedenlerin erdemleri.<sup>3</sup>

u genel olarak kesinlikle sihrin tanımı olsa da, genellikle (gerekçelendirilerek) bir tanım olarak okunmuştur. *doğal* özellikle sihir.<sup>4</sup> Bu bölüm, bu nedenle, bu tek tanımı bir analiz yoluyla açıklamaktadır. *DOP* doğal büyü.

<sup>2</sup> *DOP* I: 2, 86/5, Quid sit magia, quae eius partes and qualem oporteat esse magiae professorem.

<sup>3</sup> *DOP* I: 2, 86/5: "Magica facultas, potestatis plurimae compos, altissimis plena mysteriis, profundissimarum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque naturae cognitionem complectitur ve quomodo res mirae et virtutis prodüktör, her uygulama için çok değerli nitelikler, her uygulamada ve daha sonra bir arada, inferiora superiorum dotibus ac virtutibus passim copulans atque maritans: . . ."

<sup>4</sup> Örneğin Giambattista Della Porta, *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium libri IIII* (Antwerp, 1558) ve *Magiae naturalis libri viginti* (Frankfurt, 1589); mevcut bir çeviri var: *Doğal Büyü* (Londra: T. B. Spang ve S. Speed için basılmıştır, 1658; yeniden basım, New York: Basic Books, 1957), 2.

ayfasında doğal büyü'nün "tüm Doğa seyrinin araştırmasından başka bir şey olmadığını" okuyoruz. Ayrıca bkz. William Eamon, *Bilim ve Doğanın Sırları: Ortaçağ ve Erken Modern Kültürün Sırları Kitapları* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 210-217 *et passim*.

### *Doğal Büyü Sorunu*

Doğal büyü, erken modern bilim ve entelektüel tarih tarihçileri için temel bir sorundur ve kalmalıdır. On altıncı yüzyılda doğal büyü'nün, doğaya ve deneylere yeni yaklaşımların ve teorilerin geliştirilmesiyle bir ilgisi olduğu açıktır, ancak bu açık oktanın ötesinde, bilim adamları sürekli olarak aynı fikirde değiller.

Zorluğun çoğu, doğal büyü tanımlarının, bir düşünürden düşünene kadar minimal tarlılığa sahip olmasıdır. Birkaç bilgisiz bilim insanı aksini düşünmüş olsa da, on beşinci yüzyılın sonları ve on altıncı yüzyılın başlarındaki düşünürler, bazen tehlikeli olsa da, genellikle bu sihir biçimini yasal olarak değerlendirdiler. 6 Dolayısıyla tanımsal sorun, çoğu ortodoks düşünür için "doğal büyü" kategorisinin kabul edilebilir tüm sihir biçimlerini kapsamamasıdır, başka hiçbir şey içermemektedir. Özünde, "doğal büyü" genellikle "kabul edilebilir büyü" anlamına gelir.

Bu duruş, her iki taraftaki daha radikal düşünürlerin bir tür geri akıl yürütmesine yol açtı. Tüm biçimleriyle büyüye en düşman olanlar için, sürekli itme, kategori yaratmaktır - bazı uygulamaların doğal olmadığını iddia etmek ve böylece onu zamanlı olarak "doğal büyü" den ve yasallıktan çıkarmaktır. 6 Yelpazenin diğer ucunda, göreceğimiz gibi, birçok büyü düşünür (örneğin) astroloji ve simyanın doğallığını savunur ve böylece bir kapsayıcılık retorisiyle yasallık iddiasında bulunur. "Doğal", düşünürler arasında doğa ve onun insanlıkla ve ilahi olanla ilişkisi üzerine yapılan uzun savaşlarda terminolojik bir silah haline geldi.

Bilim tarihçisi için, bu tür retorik çatışma, her şeyi bir anda son derece karmaşık ve çekişmeli hale getirir; çünkü doğanın yeniden tasavvur edilmesine yol açan tam da bu tartışmalardır. bilimsel devrim.

Agrippa'nın tüm bu durumdaki pozisyonu tuhaf ve zor, kısmen genel ambivale bilim tarihçileri arasında ona doğru. Çağdaşlarının çoğunun aksine, Agrippa "doğal" kelimesini ootropa olarak kullanmaz, çünkü doğal büyüü birkaç geçerli sihir biçiminden yalnızca biri olarak kabul eder.

6 On altıncı yüzyılın sonundaki Ortodoks yazarları, terimleri büyük ölçüde yeniden tanımlamaya yöneldiler. herşey Doğal

da başka türlü büyü biçimleri yasaklandı.

6 Örneğin Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (Paris: J. de Puys, 1587 [1580]); Caillet'e

örne, 1587 tek tam sürüm: Albert Caillet, *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes* (Paris:

Jacques Dorbon, 1912), 182. Ayrıca Martín Del Río, *Disquisitionum magicarum libri seks* (Louvain: G.

icini ile astrolojik tılsımların doğal güçlere dayandıkları için yasal olduğunu tartışmak yerine, onları matematiksel veya göksel sihir olarak kendi yararlarına kabul ediyor. Bu durumda, *DOP* doğal büyü'nün ahlaki geçerliliğinin doğallığından değil, göksel ve ilahi olanı daha derin bağımlılığından kaynaklandığını iddia edecek kadar ileri gider. *DOP* Şüpheli büyü biçimlerinin olağan savunmasının tersine çevrilmesi, aynı zamanda bilim tarihi ile sorunlu ilişkisini de beraberinde getirir, çünkü yüzeyde, çalışma, bilimsel girişim için temel teşkil eden doğa ve ilahiyat ayrılığına tam olarak karşı çıkmaktadır.

Elbette, bilimsel devrime ilişkin son birkaç on yıllık tarihyazımına aşina olan herhangi bir okuyucu, önceki argümanla ilgili sorunu anlayacaktır: Bilimsel devrimin, bu yüzden bir ayrılığa dayandığını - veya hatta zorunlu olarak içerdiğini - kısaca söylemek artık mümkün değildir. ilahi olan doğa. Agrippa'nın bilimsel devrimle ilişkisine dair anlayışımız, pek çok tarihçi için sürekli bir endişe konusu olan bu devrimi algılamamızla sonuçlandırılmıştır.<sup>7</sup>

Aşağıdaki analiz, bu tanım sorunlarına odaklanmaktadır. Doğal büyü'nün erken modern tanımlarındaki temel ayrım, doğal ve şeytani büyü arasındaki, ikincisi "batıl inanç" teknik terimiyle yakından örtüşüyordu. Roma Engizisyonu tarafından tanımlandığı gibi, "Böyle bir etkinin doğal nedenlerle, ilahi kurumlar tarafından veya Kilise'nin onaylamasıyla ve onayı ile üretilmediğinde, herhangi bir şeyden herhangi bir etki beklemek batıl inançtır."<sup>8</sup> Bu nedenle, batıl inanç, sözüm ona sihirli bir taşın iyileştirici özellikleri hakkında bir inanç durumunda olduğu gibi, basitçe cehalet olabilir veya korku, korku için ilahi olmayan ama doğaüstü bir ajansa başvurma durumunda olduğu gibi, şeytani veya şeytani olabilir.

<sup>7</sup> "Bilimsel devrim" mefhumu, yalnızca tanımında değil, aynı zamanda varoluşunda da oldukça tartışılmaktadır. Örneğin bkz. David C. Lindberg ve Robert S. Westman, eds. *Bilimsel Devrimin Yeniden Değerlendirilmesi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); H. Floris Cohen'in *Bilimsel Devrim: Tarihyazımsal Bir İnceleme* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) de yararlıdır, özellikle bölüm 3.7 (229-30) ve 7.2 (494-502). Sadece bir ikame bulmayı gerektiren terimden tamamen kaçınmak yerine, posttazide edici büyük harf kullanımını bırakmayı seçtim.

<sup>8</sup> Eamon, 205; Keith Thomas'tan alıntı yaparak, *Din ve Büyünün Düşüşü* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), 49, Jean-Baptiste Thiers'den alıntı yapıyor, *Traité des Superstitions daha çok* (Paris: Mallet-Bachelard, 1679; 5. baskı, Paris, 1741), 2: 8; cf. Heinrich Kramer ve Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 2: 2.7, bir kısmı şu şekildedir: "Dördüncü kural, yapılanın beklenen etkiyle bazı doğal güçlere sahip olmasına dikkat etmektir; aksi takdirde batıl inanç olarak değerlendirilir. Bu nedenle bilinmeyen karakterler ve şüpheli isimler ile büyücüler ve gökbilimcilerin görüntüleri veya çizelgeleri hep birlikte şüpheli olarak kınanmalıdır" (*Malleus Maleficarum*, trans. Montague Summers (New York: Dover, 1948), 191).

Başlıca konum türlerini temsil eden iki önemli düşünürle başlıyorum. Birincisi, tanımları daha sonraki birçok düşünür için tanım sorunu üzerine temel oluşturan Marsilio Ficino (1533-1599). İkincisi, oldukça kafa karıştırıcı ve kafa karıştırıcı tanımları doğal büyü sorununa önemli retorik bir yaklaşım sergileyen ya da daha doğrusu anlatıcı olan Johannes Trithemius (1462-1516), bir kerelik öğrencisi Agrippa'yı kesinlikle etkiledi. Bu kritik tanımları ve etkilerini inceledikten sonra, Agrippa'nın doğal büyüüne dönüyorum. Gizli erdemler ve güç hakkında bir tartışmadan sonra, Agrippa'nın her ikisinde de açık tanımlarına dönüyorum.

*POP* ve *De vanitate*, ve doğal büyü'nün geçici bir tanımını çıkarmaya teşebbüs.

*Marsilio Ficino, Hayat Üzerine*

Marsilio Ficino'nun erken modern büyü'lü düşünce tarihi için önemi abartılamaz; kesinlikle Cusanus ve Pico ile birlikte Rönesans okült dirilişinin kurucu düşünürlerinden biri olarak yer almalıdır. Francis Yates öncelikle Hermetika çevirisini vurgulamış ve onun "Hermetik geleneğin" açılış anı olduğunu iddia etse de, esas olarak *De vita libri tres* / Ficino'nun büyü'lü düşüncesini anlamak için dönmemiz gereken yaşam üzerine üç kitap, 1489.

Yukarıda Ficino'nun iki tür sihirle ilgili açıklamasının erken modern dönem boyunca devam eden bir güç olduğunu belirtmiştim; Göreceğimiz gibi, Trithemius, büyük ölçüde onun özünü görmezden gelirken kategorizasyona bağlı kalır. Ancak Agrippa, tüm ayrımı daha karmaşık ve mantıksal olarak tutarlı bir dizi lehine bozar. Ficino'nun biraz yırıntılı olarak analiz edeceğim orijinal bölümü ve tanımlarıyla başlayalım:

[T] İşte iki çeşit sihir. İlki, kendilerini iblislerle belirli bir dini ayinle birleştirenler tarafından uygulanır ve onların yardımına güvenerek, çoğu zaman alametler uydururlar. Ancak bu, Dünya Prensi kovulduğunda tamamen reddedildi. Ancak diğer tür sihir, doğal malzemelere mevsimsel olarak harika bir şekilde oluşacak doğal nedenlere maruz bırakanlar tarafından uygulanır. Bu mesleğin iki türü de vardır: birincisi meraklı, ikincisi gerekli. İlki gerçekten taklit ediyor

gösteriş için gereksiz alametler. . . . Yine de tıp ile astrolojiyi birleştiren gerekli tip muhafaza edilmelidir.<sup>9</sup>

Kristeller'in dediği gibi, "uzman doğanın belirli gizli güçlerini bir nesneye yerleştirebilir ve böylece tılsımlar veya etkili çözümler üretebilir. Bu tür bir sihir bir tür sanattır ve Ficino onu tıbbi amaçlar için kapsamlı bir şekilde kullanır. . . ." <sup>10</sup>

Ficino için temel ilke, mutlaka bir sonu olması gereken hareket ve kuvvettir. Bu amaçlar fakülteler tarafından tanımlanmaktadır:

Doğa kalın bedenlere, alt yerleri arzulayacak bir iştah ve eğilim verdi ve onlara, istenen yere [dünyanın merkezine] inebilmeleri için onlara ek olarak yerçekimi ve soğukluk verdi. Daha ince olanlara daha yüksek yer arzusu verdi ve arzu ettikleri amaçlara ulaşmaları için bir araç olarak hafiflik ve sıcaklık ekledi. <sup>11</sup>

İhtikiler ve hayvanlar elementlerin karışımlarıdır ve bu nedenle ek yeteneklere sahiptir. İhtikilerin beslenme ve üretme, hayvanlar da duyu yeteneklerine sahiptir. <sup>12</sup> Bu arada öksel küreler dairesel hareket eder, çünkü "İlgili kürenin Ruhı görünmez merkezi oluşturur." Aynı zamanda bu hareketin, diğer hareketler gibi bir sonu olması gerekir ve Ficino için bu son, evrenin sonudur: "Dünyanın mevcut durumu temsil eder. . . her iki uçta da yaratılış ve Son Yargı anlarıyla sınırlı geçici bir süreç." <sup>13</sup>

İnsan ruhuna gelince, onun da çoğu kez iştah olarak ifade edilen yetenekleri ve hareketleri vardır: "insan aklının ve iradesinin doğal iştahı, yalnızca sonsuz gerçek ve iyeye, yani sonu olarak Tanrı'ya yöneliktir." <sup>14</sup> Tekrar,

Ruhumuzun tüm girişimi Tanrı olmaktadır. Bu girişim erkekler için uçma girişiminin kuşlar için olduğundan daha az doğal değildir. Çünkü o her şeyin doğasında var

<sup>9</sup> Marsilio Ficino, *Hayat Üzerine Üç Kitap*, trans. Carol V. Kaske ve John R. Clark (Tempe, AZ: Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, 1998), 399; Paul Oskar Kristeller'de alıntılanmıştır, *Marsilio Ficino'nun elsesesi*, trans. Virginia Conant (New York: Columbia University Press, 1943), 314.

<sup>10</sup> Kristeller, *Ficino*, 314, Ficino'ya atıfta bulunarak, *Opera*, 288 ve 548.

<sup>11</sup> Ficino, *Opera*, 308; alıntı Kristeller, *Ficino*, 186.

<sup>12</sup> Kristeller, *Ficino*, 187.

<sup>13</sup> Kristeller, *Ficino*, 188-89.

<sup>14</sup> Kristeller, *Ficino*, 189.

erkekler her zaman ve her yerde ve bu nedenle, bir bireyin olumsal niteliğini değil, türün kendisinin doğasını izler. <sup>15</sup>

olayısıyla Ruh ve ateş arasında bir paralellik vardır, çünkü her ikisi de kendi alanlarının pelerine çıkma eğilimindedir:

Ateşin sonu, son cennetin içbükeyliğidir. Bu nedenle, herhangi bir engel olmasaydı, her alev o yere uçacaktı ve bu çukurluğa ulaştığında, yeterli genişlemeye sahip olsaydı, kendisi için doğal olanın tamamen tadını çıkarmak için tüm içbükeylik boyunca kendisini uzatacaktı. . . . Zihnin amacı ve amacı gerçek ve iyinin kendisidir: Tanrı. Orada ateş gibi temel bir içgüdü ile çalışır. . . . <sup>16</sup>

u temel hareket veya kuvvet ilkesi, iştah (eğilim, içgüdü) ve orme yöntemi anlamına gelen iki ana kısma ayrılır. Doğal koşullar altında, kuvvetler nesnelere uygulanır, çünkü kuvvetin nedeninin bunu yapma isteği vardır ve nesne kuvveti alır, çünkü bunu yapabileceği bir yol vardır. Bu esasen Aristotelesçi anlayış, göksel kuvvetlerin dünyevi (ve özellikle de insan) nesnelere uygulanmasını hesaba katmak için büyük ölçüde genişletilmiştir ve Ficino'nun "doğal büyü" ile kastettiği şeyin büyük bir kısmını oluşturan bu genişlemedir.

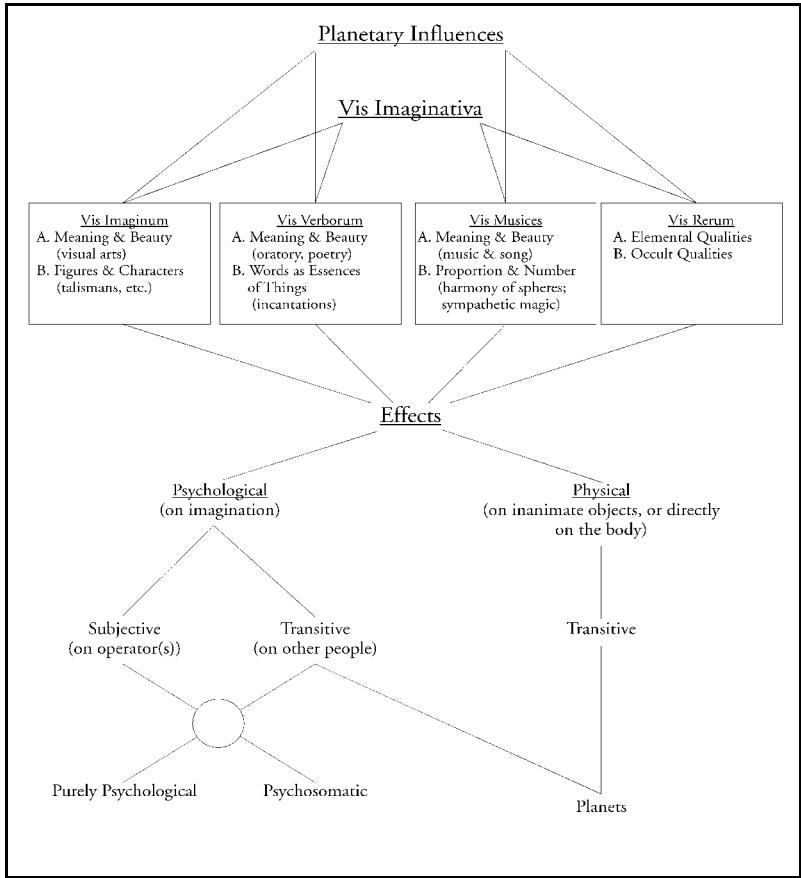
Buraya ekliyorum D. P. Walker'ın Ficino'nun doğal büyüünün mükemmel diyagramı (Şekil 1). Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, çeşitli kuvvetlerin A ve B bölümlerinin ( *vis*) farklı güç türleri arasındaki ayrıma işaret eder. A kuvvetleri genel olarak kabul edilir ve sihirle hiçbir ilgisi yoktur - Walker'ın dediği gibi, "Bu A kuvvetlerinin kullanımları, yalnızca gezegensel etkiler onlarla birleştirilirse büyülü olarak kabul edilebilir. astrolojik resim, müzik vb. " <sup>17</sup> Öte yandan B güçleri daha kesinlikle büyülüdür ve çeşitli düşünürler tarafından gayri meşru veya yanlış olarak kabul edilebilir; Ficino, tüm bu güçlerin gerçekliğini verir, ancak evrensel olarak asallıklarını kabul etmez.

*vis imaginum*, ya da imgelerin gücü, hem resimler gibi nesnelere hem de Ficino'nun "büyülü tılsımlar" gibi astrolojik yakınlıklarla göksel gücü çeken şeylere atıfta bulunur (örneğin, altın bir tılsım güneş etkisi çeker).

<sup>15</sup> Ficino, *Opera*, 305; alıntı Kristeller, *Ficino*, 190.

<sup>16</sup> Ficino, *Opera*, 99; alıntı Kristeller, *Ficino*, 191.

<sup>17</sup> DP Walker, *Manevi ve Şeytani Büyü: Ficino'dan Campanella'ya* (Londra: University of London Press, 1958, yeniden basım, Notre Dame, IN ve Londra: Notre Dame Press Üniversitesi, 1975), 78-9; Agrippa'nın "büyü" gibi, bu astrolojik sanatları bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız. *göksel/ziyade doğal*



**Şekil 1:** DP Walker'dan Ficino'nun güç sistemi, *Ficino'dan Campanella'ya Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 77.

Walker'ın A ve B tipleri arasındaki ayrımı, garip bir şekilde Agrippa için Ficino'ya göre aha uygulanabilir - A tipi, gücü "öznesinin başarılı, güzel temsili veya ifadesiyle rantılı olarak" çekerken, "bir B görüntüsünün gücü yalnızca astrolojik yakınlıklar." <sup>18</sup> Ficino, söyleyebildiğim kadarıyla, bir görüntünün estetik gücü ile doğasında bulunan doğal üçü arasında keskin bir ayrım yapmazken, Agrippa bu ayrımı görüntüler ve temsillerle A tipi) ilgilenecek açık hale getirir.

inde *göksel* sihir, nesnelerin doğal doğal çizim gücü altında ele alınır *doğal* büyü.

*vis musices* ile tam olarak aynı şekilde çalışıyor gibi görünüyor *vis imaginum*, sadece farklı bir fiziksel anlamda çalışmak. Aynı zamanda, Ficino müziği diğer sanatlardan daha yüksek, daha asil gücü nedeniyle ayırt etmek istiyor - "müziğin cazibesi var"!<sup>19</sup> Walker, çok cisimlerinin hareketleri, mesafeleri veya konumları ile müzikteki ünsüz aralıkların oranları arasındaki matematiksel veya sayısal karşılıklık yoluyla efekt üretimini "neren" B tipi müzik gücü ile ilgili olarak, oldukça doğru bir şekilde not alır. Ficino'da, 8 bölümü *vis musices* kaldı. . . tamamen teorik. "<sup>20</sup> Yine de, Agrippa'nın bu "tamamen teorik" müzikal büyüyü nispeten somut terimlerle tartışan muhtemelen ilk kişi olduğunu kabul ediyor; Ancak o, Agrippa'nın böyle bir sihrî doğrudan Kitap II'nin göksel büyüüne atıfta bulunduğu gerçeğine değinmiyor.<sup>21</sup>

*vis rerum* doğal büyüünün en temel türüdür ve bir anlamda şüphe götürmez biçimde en doğal olanıdır. A bölümü, temel nitelikler, temel yapısı nedeniyle bir şeyin doğasında bulunan güçleri ve kuvvetleri (veya erdemleri) içerir - taşlar topraksıdır ve bu nedenle ağır, yoğun ve kurudur; hayvanlar ateşlidir ve bu nedenle hızlı hareket eder ve sıcak kanları vardır. B bölümü, okült nitelikler, bazı göksel etkiler nedeniyle bir şeye özgü erdemleri içerir - altın Güneş, gümüş Ay, vb. Bu nitelikler "gizlidir" çünkü tek taşlarına duyular tarafından belirlenemezler, ancak deneyleri inşa ederken ve analiz ederken veya belirli bir şeyin göksel yakınlıklarını öngören temel mantığı ortaya çıkarırken bir miktar mantık uygulamasını gerektirir.<sup>22</sup> Bu bölünme Agrippa'nın doğal büyüü için çok önemlidir ve ona geri döneceğiz; şimdilik, diğer üçünün aksine *vires* her türlü *vis rerum* hem Ficino hem de Agrippa tarafından tamamen doğal olarak kabul edilir - aslında *vis rerum* her iki düşünür için de örnek bir doğal sihir biçimi olsa da

<sup>19</sup> Walker, *Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 3-29, özellikle Ficino'da müzikal sihirle ilgilenir.

<sup>20</sup> Walker, *Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 81.

<sup>21</sup> Walker, *Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 91.

<sup>22</sup> Bu "gizli nitelikler" terminolojisinin mutlaka yalnızca okült ile ilişkili olmadığını unutmayın. *ism* veya sihir; aksine, erken modern bilim adamları bu terimi, manyetizma ve yerçekimi gibi görünmez ancak inkar edilemez güçlere atıfta bulunmak için kullandılar. Keith Hutchison'a bakın, "Bilimsel Devrimdeki Gizli Niteliklere Ne Oldu?" *Isis* 73 (267, 1982): 233-53; Peter Dear'da yeniden basılmıştır, ed. *Erken Modern Avrupa'da Bilimsel İlerişim: Isis'ten Okumalar* (Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1997), 86-106.

icino, bazı uygulamaları yasal olarak savunmak için analojiyi diğer *Vires Agrippa*'dan oldukça uzak.

*Vis verborum*, kelimelerin gücü, birçok büyü lüğeyimin gerçekleştirilmesinin yanı sıra tılsım ve benzerlerinin inşası için kritiktir; aynı zamanda, bu güç şeytani büyü uygulamalarına özellikle açıktır, çünkü kelimeler akıllı bir tercüman gerektirir. "Kelimeler heya harfler, . . . bir gezegen veya gezegensel nesneyle bire bir yazışmalara sahip olmamak, ancak onların önemini anlayan zeki bir varlık aracılığıyla, yani bir insan, bir gezegensel melek veya aldatıcı bir iblis aracılığıyla etkili olabilir. " Bu gücün A ve B bölümleri, Ficino için soruna güvenli ve tehlikeli bir çözüm sunar - güvenli çözüm (A) ", etkileri operatöre veya tılsımı gören insan hastalara sınırlandırmaktır. onlar tarafından anlaşılır ve zekaları aracılığıyla etkili olur; <sup>23</sup> Daha tehlikeli çözüm (B), işaretin keyfi doğası üzerinde bir köprü varsayarak kelimelerin "bir gezegen veya gezegen nesnesiyle bire bir eşleşmediği" varsayımını zayıflatmaktır. Walker, Ficino'nun A çözümünü güçlü bir şekilde desteklediğini ve doğrudan B ile uğraşmaktan kaçındığını, böylece tılsımlı büyüsünün bir dereceye kadar her iki yönde de olabileceğini öne sürüyor.

Bu bölünmenin önemli bir sonucu *vis verborum* not edilmeli. İnsan zekasının bir şekilde göksel zekâlardan kökten farklı olduğuna dair örtük bir varsayım vardır, yani, A gibi (şiiir veya her neyse) burada tamamen yasal olarak kabul edilir çünkü doğal bir nesneye (bir insan zihnine) ve bu nesneyi (hava ve kulak veya göz) etkileyecek doğal araçlara sahiptir. Aynı zamanda, Ficino genellikle insan zihnini basit bir maddi / doğal nesne olarak görmez, aksine onu daha yüksek alanlara yerleştirir. Bu aşikar etkisizlikten, Ficino'nun doğal / şeytani ayrımının, sihirli eylemlerin nesnelere veya znelerine değil, yalnızca sevdiği güçlere ve araçlara atıfta bulunduğundan üpheleniyorum. Bu okumada, doğası gereği yasaklanmış olan tek sihirli eylemler, zeki olanın tezahürünü gerektirenlerdir. *kuvvetler*; (Trithemius ile göreceğimiz gibi) zorluk, paçık bir şeytani sihir durumu dışında, zeki güçlerle diğerleri arasında nasıl ayrım yapılacağıdır.

Walker, Ficinian doğal büyüsünü analiz ederken, bütünüyle alıntı yaptığım ilginç ve orunlu bir tanım ortaya koyuyor:

Mevcut şemada, yani doğal sihirden, gezegenler ve operatörün, hayal gücünün aracı olan ruhtan daha yüksek hiçbir şey üzerinde doğrudan hareket etmemesi gerekiyor. Cansız şeyler veya doğrudan bedenler üzerinde üretilen etkiler ( *vis rerum*) doğaüstü bir etken (melek, şeytani veya ilahî) varsaymadan açıklamak tamamen psikolojik olanlardan daha zordur; aynı şey daha tuhaf veya anormal psikosomatik olanlar için de geçerlidir, örneğin kızarma veya uyku yerine damgalama veya sinir hastalıkları. Bu nedenle, doğal büyüün etkilerinin tamamen psikolojik ve daha sıradan psikosomatik olanlarla sınırlı kalmasına yönelik güçlü bir eğilim vardır. Daha mucizevi etkiler doğal olarak açıklanabilirdi, ancak yalnızca insan ruhunda genel olarak kabul edilmeyen bir güç üstlenerek. <sup>24</sup>

Ört konuyu incelememizden anlaşılacağı gibi *vires* bu tanımın zorluğu şudur: *vis rerum*, ideal türdeki doğal büyü, bir tarafa yerleştirilmiş ve tüm odak noktası insanlar üzerindeki çeşitli etkilere odaklanmıştır. Ficino bağlamında bu anlaşılabilir ve doğrudur, çünkü ana ilgi alanı tıbbi sihiridir. Aynı zamanda, Ficino'nun "doğal büyü" kategorisinin tamamen tutarlı veya tutarlı olmadığını savunuyorum. Önemli olan her şey gevşek bir denetimle ile açıklanır: *vis rerum*, ayrıcalıklı ancak yeterince teorize edilmemiş bir örnek ve dahası, çeşitli alt kategorilerin mantıksal olarak ima edilen bazı kısımları oldukça varsı gerekçelerle atılır. Walker'ın yukarıdaki pasaja yaptığı dipnotta belirttiği gibi, Doğal büyücüler bu noktada tutarlı veya samimiyetsiz değillerdir [yani sadece insan ruhunu etkilerler]; A türlerini kullanıyorlar *vires imaginum & verborum*, açıkça zihinsel etkileri olan. <sup>25</sup>

Johannes Trithemius'un "Doğal Büyüsü"

Heinrich von Heidegger'in başrahibi Johannes Trithemius (1462-1516), çağının en saygın ümanistlerinden biriydi. Manastırını, eskimiş bir küçük manastırdan, iki binden fazla ümanistten oluşan ünlü bir kütüphaneyle ünlü bir öğrenim merkezine dönüştürdü. Manastır disiplini ve tarihi, hagiografi üzerine çalışmaların ve teolojik soruları yanıtlamak için uzunca metne odaklanan John üzerine bir çalışmanın yazarıydı. İçinde

<sup>24</sup> Walker, *Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 76-78.

<sup>25</sup> Walker, *Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 78-79.

k olarak, büyücülük ve şeytanoloji üzerine çalışmalar yazdı, katı ortodoksiye (örneğin) *Malleus Maleficarum*.

Trithemius'un büyülü olmayan düşüncesi üzerine burs, uzun süredir sağlam bir temele sahipti, ancak Noel Brann'ın uzun zamandır beklenen kitabının yayınlanmasına kadar *Trithemius ve Büyülü Teoloji* Başrahip'in büyüsüne nüfuz etmek son derece zordu.<sup>26</sup> Brann, Trithemius'un eserlerinin kapsamlı ve az okunan külliyatını ayrıntılı olarak inceleyerek, Başrahibin şeytani karşıtı polemlikleri ile onun okült hevesleri, özellikle de büyülü teknikler olarak şifrelere olan meşhur ilgisi arasında bir süreklilik ve uyum sağlar. Döneceğiz *Steganografi* (ca. 1500), Agrippa'nın ilahi sihri bağlamında, Trithemius'un şifrelerle ilgili en önemli metni (şahıdaki sayfa 189); Şu an için "doğal büyü" terminolojisine odaklanmak istiyorum.

Trithemius, sihri, Ficino'nun doğal ve şeytani olmak üzere iki kategoriye ayırır ve bunlar yine esasen yasal ve yasadışı kategorilerle özdeşdir. Çok önemli alt bölümler var. Örneğin, otobiyografik olarak *Nepiachus* dört sihirli yanılsama biçimi olduğunu övüyoruz ( *Praestigium* ), bunlardan üçü şeytani ve biri doğal. Birincisi açık şeytani çağrışımdır, ikincisi örtük çağrışımdır ("kelimeler, tılsımlar, büyüler ve nesneler" kullanılarak), üçüncüsü "hokkabaz olarak bilinen gezginlerin kullandıkları türden bir verimlilik" ve dördüncü ve tek yasal biçimdir. "(Onlara hayran olanların nedenlerini anlamadıkları) gözetiminde olağanüstü etkilerin, doğal erdemin okült uygulaması yoluyla ustalar tarafından üretildiği doğal sihirle ilgilidir." "Ne yazık ki," diye belirtiyor Brann alaycı bir şekilde, "Trithemius, son olarak adlandırılan illüzyon kategorisini şeytani benzerliklerinden nasıl ayırt edebilecekleri konusunda okuyucularını karanlıkta bıraktı."<sup>27</sup>

Bu özgüllük eksikliği Trithemian doğal büyüsüne özgüdür: Büyüsü erken modern okültizm için çoğunu kapsayan fikirleri ve uygulamaları içermesine rağmen - Pisagor, Hermetizm, alimlerin, siyama,

<sup>26</sup> Noel L. Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji: Erken Modern Avrupa'da Gizli Araştırmalar Üzerine Bir Çalışmada Bir Bölüm* (Albany: SUNY, 1999). Sihir bağlamı dışındaki Trithemius için bkz. Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462-1516)* (Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 1971; yeniden basım, 1991); ve özellikle Noel L. Brann, *Abbott Trithemius (1462-1516): Manastır Hümanizminin Rönesansı*

(Leiden: EJ Brill, 1981).

<sup>27</sup> Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 112-13; referanslar Johannes Trithemius'a, *Nepiachus*, ed est, *Opera de studiis & scriptis propriis a pueritia repetita*, Johann Georg Eccard'da, *Corpus historyum medii aevi*, 2 cilt. (Leipzig: Apud Jo. Frid. Gleditschii B. Fil., 1723), sütun. 1820-31.

stroloji ve Kabala ve Ficino'nun doğal büyüündeki her şey - Trithemius yine de büyücülük iddialarına karşı kendini savunuyor: "pek çok bilgili din adamı, sadece Kilise tarafından hiçbir zaman kınanmamış olan doğal büyüyü onayladı ve takip etti. ama hakul bir şekilde asla kınanamaz. " <sup>28</sup>

Bir bakıma, bu tanımın -ya da eksikliğinin- en tuhaf yanı, Trithemius'un aslında bir büyücülük suçlamasıyla saldırı altında olmasıdır. Carolus Bovillus (Charles de Bovelles) tarafından yapılan bir suçlamadan sonra, Trithemius açıkça gizli alışmalarını ve özellikle yeni keşfedilen steganografiyi savunmak istedi. Bovillus el yazmasını şu şekilde tanımladı:

Ruhların alışılmadık isimleri (şeytan dememeli miyim?) [bu] beni korkutmaya başladı. . . . [Bu isimler] ya Arapça, İbranice, Aramice ya da Yunancadır, ancak çok azı vardır, aslında neredeyse hiç Latince isim yoktur; dahası, her çağrışımın tekil olarak tanımlandığı sayısız karakter kullanılır. <sup>29</sup>

Trithemius'un savunması, geç dönem eserlerine ve özellikle uzun mektuplarına dağılmış ç bölümünden oluşur. Birincisi, kendi adını ortodoks bir otoritenin ismine, bu örnekte Albertus Magnus'a iliştmek gibi klasik bir hamle yapar. Bize, Albertus'un "doğal büyü, yani doğanın bilgeliği" konusunda tanınmış bir uzman olduğu söyleniyor ve bu, gizli doğal yöntemler hakkındaki muhteşem bilgisi nedeniyle, günümüze kadar kaba insanlar arasında üpheye düştü. <sup>30</sup> Trithemius'un bakış açısına göre, Albertus "kendisine atfedilen harikaları herhangi bir şekilde etkilediyse, bunların büyücülükle değil, onun için erişilebilir hale getirilmiş gizli doğa güçleriyle gerçekleştirildiğine" ikna oldum. <sup>31</sup> Kısacası, Trithemius, Albertus'un haksız şöhreti ile kendi şöhreti arasında bir paralellik kurar.

<sup>28</sup> Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 115, Trithemius'tan alıntı yaparak, *Nepiachus*, col.

<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Bovillus'tan Germanus de Ganay'a (8 Mart 1509), Bovillus, *Liber de intellectu*. . .

Paris: In aedibus Francisci de Hallewin, 1510; faksimile, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog], 1970), sig. 172r; alıntı Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 87-88 ve bu mektupla ilgili daha fazla bibliyografik ayrıntı için bkz. 275n.6.

<sup>30</sup> Trithemius, *Nepiachus*, col. 1829; alıntı Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 91.

<sup>31</sup> Trithemius, *Catalogus illustriumviroorumGermaniae*, in Trithemius, *Opera tarihi, tırnak hactenus operiri potuerunt omnia*, 2 kısım, ed. Marquard Freher (Frankfurt: Typis Wecheliani apud Claudium Arnium & haeredes Ioannis Aubrij, 1601; faks, Frankfurt: Minerva, 1966), I, 141; alıntı Brann, *Trithemius*

İkincisi, Trithemius kiliseye sadık, sadık bir Hristiyan olduğunu şiddetle protesto ediyor ve "İsa Mesih'in bir rahibi ve hizmetkârı, kötü sanatlarla ticaret yapmamış veya toplumda yer almayan biri olduğunu" ilan etmeye devam ediyor şeytanlarla anlaşma yaptı. " <sup>32</sup> Benzer şekilde, suçlayıcılarını aptallıkları, sahtekârlıkları, aptallıkları ve şiddetle ve haklı bir öfkeyle yapılabileceğini düşündüğü diğer hakaretlerden dolayı suçluyor.

Üçüncüsü ve amaçlarımız açısından en ilginç olanı, Trithemius açıkça "içimde doğanın sınırlarının ötesinde hiçbir şey olmadığını -doğanın değil Grace'in verdiği Hristiyan inancımız dışında" olduğunu belirtir. <sup>33</sup> Bu inanç ve onunla birlikte gelen erdemli davranışa bağlılık, sihir pratiğinin ön şartıdır, diyor, ancak bilgi de azgeçilmezdir:

... bilgisiz, sayıları, dereceleri ve orta, son ve köken sıraları aracılığıyla sihirbaz, skandal ve dinsizlik olmadan imajlarını etkileyemez, simyacı doğayı taklit edemez, ne de bir insan ruhları çağırıştıramaz, Doğanın peygamberi geleceği tahmin edebilir ve meraklı hiç kimse deneyimlerinin anlamını kavrayamaz. <sup>34</sup>

Sihirbaz gerekli bilgiye sahip olduğu ve inancı ve erdemli niyetleri konusunda titiz olduğu sürece, Trithemius büyü bir soruşturmanın veya performansın "skandala ve sansizliğe", yani şeytani büyüye kaymayacağından emindir.

Trithemius ne yapar *değil* Yapmak, büyüünün neyin "doğal" olduğunu açıkça açıklamaktır. Euclid'in ve Pico'nun Kabala savunmasını pekala aktarmış olabilir ve bunu yarı Kabalistik unsurları kapsayacak şekilde genişletmiş olabilir.

*Metagenografi*, Trithemius sadece "doğal büyü" uyguladığını iddia ediyor. Mutsuz kötü şöhretini sürdürmesi belki de şaşırtıcı değildir. Göreceğimiz gibi, Agrippa bu temel sorunu daha tutarlı bir şekilde ele alacaktı. Özellikle, doğal büyüünün bir tür yasal sihir olduğunu ve aslında neredeyse *herşey* sihir biçimleri (açık diyabolizma ve gerçek büyüücülüğün-bariz istisnaları dışında)

<sup>32</sup> Trithemius, *Catalogus*, col. 1829; alıntı Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 94.

<sup>33</sup> Trithemius, Westerburg Kont Johannes, Sponheim'a mektup (10 Mayıs 1503),

*Epistolae*, içinde *De septem secundeis* (Kolonya: Apud Ioannem Birkmannum, 1567), 91-92; alıntı Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 94. Bunun ve Brandenburg'dan Joachim'e aynı derecede önemli mektubun bir açıklaması olduğuna dikkat edin: "De spagirico Artificio Io. Trithemii sententia", Lazarus Zetzner'de, *Theatrum chemicum*, 6 t. (Strassburg: Lazari Zetzneri, 1613-61), 1: 425ff; bkz Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 280n. 74.

endi başlarına yasal. Trithemius ve Agrippa, ilahi aşkınlığı aramak için kendi yöntemlerini kullanarak sihrin asil şöhretini kurtarmaya çalışırken, Agrippa öğretmeninin daha kapsamlı bir restorasyon lehine zayıf doğallık iddiasından kaçındı.<sup>35</sup>

### *Erdemler ve Yetkiler*

OP'ta, Ficino'da olduğu gibi, doğal dünyanın kemikleri, doğanın temel yapılarını ve esnelerini oluşturmak için birleşip karışan dört unsurdur. Bu yapılar, ya elementlerden (doğal erdemler) ortaya çıkan ya da yıldızlardan gelen (okült erdemler) erdemlerle oluşturulmuştur. Dolayısıyla okült erdemler, manyetizma gibi duyular tarafından takdir edilemeyen gizli güçlerdir; Bununla birlikte, okült erdemler arasında en önemli şey, doğayı canlandıran (genellikle) göksel bir varlığın varlığından kaynaklanan, yaşama kurumu olan Yaşam'dır. Bu doğal yapıya paralel olarak, gökselin iskeleti, göksel güçleri oluşturmak için uyum ve orantı yoluyla bir araya gelen sayılardan oluşur. Bu güçler doğadaki yaşamın kaynağıdır, ancak aynı zamanda üçüncüye de katılırlar, az da çok ilahi dünya. Böylece, tıpkı evrenin mimarisinin nihayetinde basit unsurlar üzerine kurulduğu gibi, Tanrı'dan göksel yoluyla ve doğanın içine doğru bir canlanma süreci sarkar. Bu azalan zincirin dilbilimsel ve teolojik çıkarımları, aşağıdaki üçüncü ve dördüncü bölümlerin odak noktası olacaktır; Bu tartışmada, temel yapının, yaratılışın doğrudan deneyimsel olarak erişilebilen üçüncüsü olan doğal alanda nasıl işlediğini örneceğiz.

*DOP*'in elementler ve erdemler hakkındaki açıklaması oldukça standarttır, ortodoks ve güvenilir kaynaklardan derlenmiştir. Örneğin:

Dört element ve tüm maddesel şeylerin orijinal gerekçeleri vardır: Ateş, Toprak, Su, Hava, tüm elementleştirilmiş alt bedenler birleşmiştir; onları bir araya yığarak değil, dönüşüm ve birlik yoluyla; ve yok edildiklerinde, unsurlara dönüşürler. Çünkü saf olan mantıklı unsurların hiçbirisi yoktur, ancak aşağı yukarı karıştırlar,

<sup>35</sup> Trithemius'un büyüü canlandırma ve savunma projesi için bkz.Brann, *Trithemius ve Magical theory, passim.*, ve özellikle Agrippa'nın Trithemius karşısında tartışıldığı 152-60.

ve biri diğerine geçme eğilimindedir: Dünya kirlenirken ve çözülürken bile Su olur. . . .<sup>36</sup>

u hesap, üç dereceden oluşan bir hiyerarşi nedeniyle karmaşıktır: saf, bileşik ve türev (*ayrışma*), Bölüm I: 4; simya tartışmasında buna döneceğiz.

Daha önce de belirtildiği gibi doğal erdemler açıktır ve unsurlardan kaynaklanırken, diğer yandan okült erdemler

herhangi bir elementten değildir. . . ve bu erdem, türün bir devamıdır ve şu ya da şu şeyin biçimidir; dolayısıyla miktar olarak da az olduğu için büyük etkiye sahiptir; herhangi bir temel kaliteye verilmez. Çünkü çok biçime ve az maddeye sahip olan bu erdemler çok şey yapabilir; fakat temel bir erdem, daha fazla maddiliğe sahip olduğu için, eylemi için çok şey gerektirir.<sup>37</sup>

çok *DOP* Buradaki teorik argüman Ficino'dan geliyor veya en azından o büyük büyülmüşünle yakından paralellik gösteriyor. Dahası, argüman birçok bölüme dağılmış ve adiren *gibi* tartışma.

sonuç olarak analiz etmek daha kolaydır *DOP* Daha önce detaylı olarak tartıştığımız için sistemiyle çelişen erdemler teorisi; bu analizden sonra sorusuna döneceğim *DOP* tartışmacı teknikler.

Ficino'da olduğu gibi, temel ve mantıklı bir şekilde doğal erdemler olarak veya ruhsal ve bilinçsizce gizli erdemler olarak ifade edilebilen bir dizi temel güç türüdür. erdemlerin birincil aracı, "[bir araç] yoluyla] olan WorldSpirit'tir. . . öznelere gizli erdemleri birleştiriyor, "<sup>38</sup> diğer ruhsal biçimler de (insan ruhu, vb.) bu işleve hizmet edebilir. Bölümünü bulmasam da *vis rerum*, *imaginum*, *musices*, ve *Verborum* açıkça ifade edildiğinde, takdire şayan bir şekilde açıklanacak *DOP* sapması *De vita*.

*vis rerum* (şeylerin gücü), A ve B bölümleri doğal ve okült erdemlere karşılık gelen olmak doğal büyü biçimidir. İçinde *DOP*, önerdiğim gibi, bu bölünme aynı zamanda

<sup>36</sup> *DOP* Ben: 3, 89/8.

<sup>37</sup> *DOP* I: 10, 104-105 / 32.

<sup>38</sup> *DOP* I: 14, 112-14 / 44-45. Bu, JF'nin bölüm başlığının ikinci yarısının çevirisidir: "De spiritu mundi is sit et quod sit vinculum occultarum vicitum." Bu bir yanlış çeviridir, orijinalin anlamını artırır, ancak aynı zamanda oldukça doğrudur. Bu metin boyunca "spiritus mundi" yi Dünya-Ruh olarak tercüme ediyorum; JF, daha şiirsel ama biraz kafa karıştırıcı olan "Dünyanın Ruhunu" nu kullanıyor.

hareket, elementlerden yükselme veya yıldızlardan alçalma. Bu kritik bir konudur *DOP*: erdemler, açıkça paralel olan, ya Dünya-Ruhu ya da insanın fantastik ruhu gibi manevi bir araç aracılığıyla hareket eder. Böylece *vis rerum* kullanılan kuvvetlerin her zaman doğal dünyanın bir parçası olması anlamında her zaman tamamen doğaldır.

*vis imaginum* (görüntülerin gücü) tamamen yasal bir A biçimine bölünmüştür, *estetik* örsel imgelerin gücü ve şüpheli bir B formu, *doğal* güç. Güzel bir Apollon imgesi ile yazılmış altın bir tılsım, iki gücü birleştirdi - görüntünün güzelliği ona estetik güç verirken, altın ortam ona doğal bir güç verir.

Şimdi bu özel örneği, Ficino'nun büyüü hakkında Agrippa'nın olası bir yanıt verdiği bir soru sormak için icat ettim. Tılsım, Güneş metalinden yapıldığından ve Güneş görüntüsü ile yazıldığından, açıkça Güneş'tir. Ancak Apollo'nun temsili bir Güneş erdemine sahip midir? *doğal* veya bir *estetik* güç? Başka bir deyişle, *vis imaginum* Panofsky'nin ikonografik düzeyde dediği bir görüntüyü yorumlama yeteneğine sahip mi? Görüntüdeki güzel adamın Apollo olduğu ortaya çıktığında?

Anlayabildiğim kadarıyla, Ficino bu seviyeleri net bir şekilde ayırt etmiyor ve bu nedenle akıllı bir yorumcunun gerekliliğinin yasal A mı yoksa şüpheli B kategorisine mi düştüğü açık değil. Ficino'nun bu konuyu yakından incelememizi istemediğini düşünüyorum; o sadece tılsımın yorumcısının bir insan izleyici olacağını varsayar ve tılsımın çektiği göksel gücün bu kadar çekilmek için akıllı olması gerekip gerekmediği sorusunu görmezden gelir.

İçinde *DOP*, ancak, bu sorun oldukça mantıklı bir şekilde ele alınır: A ve B formları *vis imaginum* tamamen farklı iki alanın parçalarıdır. 23'ten 34'e kadar olan bölümler, metaller, hayvanlar, bitkiler, taşlar vb. Gibi çeşitli doğal nesnelerin göksel atıflarını temsil ediyor ve açıklıyor ve bu nedenle, "yalnızca göksel ve yaşamsal değil, aynı zamanda dilsel entelektüel ve ilahi armağanlar" yukarıda, " <sup>39</sup> B tipi dahil *vis imaginum*, doğal dünyanın merkezi bir parçasıdır. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, ancak, A tipi, *göksel* büyü.

Bu farklılaşma, daha genel bir noktaya işaret ediyor. *DOP* doğal büyüü. *orta* doğal büyüü asla akıllı değildir veya tamamen bir zeka tarafından kontrol edilemez. Dünya-Ruh, gördüğümüz gibi, yalnızca

ört elementten farklı olmayan bir öz veya ortam; gerçekten de beşinci özdür. Zihinsel üyüde de benzer şekilde, ortam fantastik ruhtur, fantezidir ve nedenden dolayı önemli çüde daha yüksek kontrolden bağımsızdır. Gördüğümüz gibi, zekanın manipülasyonundan bu kaçınma, doğal ve şeytani büyü arasındaki ayırım için tipik bir keydi; *DOP* Ficino ve Trithemius'ta gördüğümüz bulanık sınır çizgilerine izin vermediği in bu konuda katı bir şekilde tutarlıdır.

*vis musices* ( müziğin gücü) keskin bir şekilde ayırt edilmez *vis imaginum* içinde *DOP*, e ikincisi için geçerli olan ilkeler, ilkini açıklamaya hizmet edecektir. Müzik notalarının endi göksellerine bağlı olan doğal ve doğal güçleri vardır ve bu tür güçlerin etkileri, tutkuları harekete geçiren tamamen psikolojik görünmektedir. <sup>40</sup>

The

tutkular insanın doğal yapısının bir parçasıdır ve fanteziyle rasyonel (göksel) ve ntelektüel (ilahi) ile bağlantılıdır; Bu haliyle, tutkuları etkileme gücü çok yüksek bir doğal büyü biçimini ima eder, ancak ille de aklın müdahalesini gerektirmez. Böylece B ölümünün çoğunluğu *vis musices*, A bölümünün tamamı gibi, doğrudan göksel üyünün içine düşer, B bölümünün bir kısmı doğaldır, çünkü yalnızca bir ses biçimi olarak anlaşılan müzik tonlarının doğasında bulunan gizli niteliklere bağlıdır.

Sonunda geliyoruz *vis verborum* (kelimelerin gücü). Ficino, buna, aynı şekilde aklaşıyor. *vis imaginum*, kelimelerin anlamlarından etkilenen zekanın bir insan öznenin (hastanın )ki olduğunu varsayarak, bu nedenle illa ki hiçbir şeytan yoktur ve bu nedenle ilahileri ve ilahileri kullanması tamamen "doğal" ır. Bunu bulduğumuzda şaşırmayacağız *DOP* bu çözümü kabul etmiyor, ama aslında doğal büyüde dilin işlenmesi oldukça karmaşık ve biraz analiz gerektiriyor.

Agrippan yaklaşımının özü *vis verborum* beklediğimiz bölünmedir: kelimeler ses ya gürültü olarak görüldükleri ölçüde, doğal bir güce sahiptirler; rasyonel bir ercüman gerektiren akıllı bir dil oldukları ölçüde, gökseldirler. Esasen, elbette, dil yalnızca ses olarak ele alınmaz. *DOP* veya başka bir yerde, bu nedenle dil artışmalarının çoğu Kitap II'de ve üçüncü bölümdeki analizin çoğunu ele alacaktır. yleyse, o Kitaba müzikte olduğu gibi geçerken de dile bakacağımı beklerdik. Aslında, ilbilimsel sorunlar \_\_\_\_\_

İtâp l'in son birkaç bölümündeki tartışmanın büyük bir kısmıyla birlikte, doğal büyü boyunca dağılmış. Agrippan'ın doğal büyü tanımını tahmin etmeden önce, dilin neden bu kadar önemli olduğunu anlamalıyız.

İnsanlar, üçlü evrenin katı mikrokozmosunda, doğal, göksel ve ilahi kısımlara ayrılmıştır. Göre *DOP* Bu yaygın Neoplatonik teorisinin versiyonunda, vücut parçaları, altın ve gümüşün Güneş'e tabi olması gibi çeşitli kürelere tabidir ve ayrıca altın gibi temelde doğal dünyanın bir parçasıdır. Ancak zihinsel ve ruhsal güçler

*in-nin* üç alan, yalnızca onların etkisi altında değil; bu nedenle duyular doğaldır, neden gökseldir ve akıl ilahidir. Ficino için de geçerli olduğu gibi, doğal ve göksel arasındaki ayrışma, hayal gücü ile köprülenmiştir. *vis imaginativa*, genellikle aranır *DOP* fantazi.<sup>41</sup>

Böylece, insan zihni, yıldızların yapabildiği gibi doğayı etkileyebilir: Dünya-Ruh veya Ruh gibi manevi bir araç aracılığıyla *vis imaginativa*. Etkiye neden olan güç veya ruhun parçası kendi başına zeki olmadığı sürece, sihir doğaldır, ancak sadece göksel sirden çok az farklıdır. Örneğin, tutkular vücut üzerinde çalıştığında, buna doğal büyü eklenebilir, çünkü tutkular doğaya yeterince yakındır ve duyulardan oldukça doğrudan etkilenir. Akıl tutkuları harekete geçirirse, doğal ve göksel arasındaki ayrım esasen sıfırdır. Ancak akıl bedeni doğrudan etkiliyorsa, bu tartışmasız göksel sihirdir. Bu bölümde zihinsel büyüye döneceğiz.

Bu temeli attıktan sonra, *DOP* doğal büyü karşısında dile ilişkin oldukça basit bir argüman ortaya koyar:

Ruhun duygulanımlarında büyük bir güç olduğu gösterildi, dahası, kelimelerde ve şeylerin adlarında daha az erdem olmadığını, en önemlisi konuşmalarda ve hareketlerde olduğunu bilmelisiniz. vahşi hayvanlardan farklıdır ve rasyonel olarak adlandırılır. . . . kelimelerde anlaşılan sese ve bildirimsel akıl denilen konuşmaya göre olan bu nedenle, esas olarak diğer tüm hayvanları üstün kılıyoruz. İçin

8 @ ('H [ *logolar*] Yunancada akıl, konuşma ve söz anlamına gelir.

Şimdi bir kelime iki yönlüdür, yani. içsel ve söylenmiş. İçsel bir kelime, ses olmadan yapılan bir zihin kavramı ve ruhun hareketidir. . . . Ama söylenen bir kelimenin seste belirli bir eylemi vardır ve

<sup>41</sup> Bunlar biraz farklıdır, ancak bu ayrım şu anda önemsizdir; aşağıdaki 68. sayfaya bakın.

Bu nedenle sözcükler, konuşmacı ile işiten arasındaki en uygun ortamdır ve yanlarında yalnızca kendi tür kavramını değil, aynı zamanda dinleyenler için belirli bir etkinliğe sahip konuşmacının erdemini, aynı zamanda diğer bedenleri ve hayatı olmayan şeyleri de taşır. Şimdi bu kelimeler diğerlerinden daha etkili ve daha büyük şeyleri temsil ediyor. . . . Ayrıca daha değerli bir dilden veya daha kutsal bir düzenden gelenler; çünkü bunlar, belirli işaretler ve temsiller olduğu gibi, aöksel ve yüzeysel sevelrin aöcünü alır. . . .

42

Çocuk Taslağı'nda tesadüfen hiç yer almayan bu uzun pasaj, mevcut bağlamda oldukça açıktır. Ruh, (1) fantezi yoluyla işlediği ve (2) fanteziden hedefe uzanacak doğal bir ortama sahip olduğu sürece şeyleri doğal olarak etkileyebilir. Konuşma, bu iki ritere uyar, içsel bir kelimeden fanteziye geçerek söylenen bir kelimeye dönüşür, daha sonra doğal hava yoluyla hareket eder, bedensel konuşma organları tarafından kontrol edilir ve kulaklar tarafından alınır ve işitenin fantezisine girer. Bu nedenle kelimelerin üçü, göksel ile ince çizgide de olsa, tamamen doğaldır.

Bununla birlikte, bu pasajdan ve sonraki bölümlerden, II. Kitap bağlamında ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz ince bir ayrım ortaya çıkıyor: *kelimeler* doğaldır, ancak gücü *anlam* eğil. Dahası, konuşmanın estetik nitelikleri, yalnızca *araç* mesajın, ancak üşüldüğünde kesinlikle göksel *Bölüm* Mesajın - araç mesaj ise, o zaman araç matematiksel / göksel sihirdir. Bu, imgelerin ikonik doğasının bir parçası olan yazı dilinin, konuşulandan çok daha saf bir göksel olduğu anlamına da gelir ve bu nedenle, yazı dilinin kitabın son bölümlerinde tartışılmasıdır.

EN, *sonra* konuşma tartışmaları.

Açıktır ki, Kitap II'de bulunan bilgiler olmadan bu analize devam edemeyiz; *vis verborum* bir sonraki bölüme kadar beklemelisiniz. Bununla birlikte, son bir noktaya değinmek gerekir. *DOP*'nin açıklaması *logolar*. Açıktır ki, kelimelerin ve konuşmanın (en zından) doğal ve göksel bir

varoluş ve İ: 69'da bazı kelimelerin ilahi bir varoluşa sahip olduğuna dair bazı öneri var. Daha güçlü kelimelerin, yani hem doğal hem de göksel alanlarda güçlü bir şekilde etkili olanların, aracı veya aracı güçlü göksel niteliklere sahip olanlar olma eğiliminde olduklarını da gördük. Kusursuz bir kelime, ideal bir sözlü anlatım hayal etmeye alıştırsak, ortamı fiziksel (doğal), estetik (göksel) ve ilahi özelliklere sahip olan her üç anda da anlamlı olan bir kelime olacaktır. *DOP* böyle mükemmel bir kelimeyi açık bir şekilde varsaymaz; Yunanca kullanımının olup olmadığını düşünmeyi okuyucuya bırakıyorum. *logolar* basitçe "belirsiz bilginin" bir göstergesidir ve burayla ilgili olup olmadığını, orijinal, tam başlığının *De vanitate* "ve Tanrı sözünün mükemmelliği" ( *atque excellentia verbi Dei*).

### Doğa ve Doğal Büyü

bu bölümün açılışında Agrippa'nın temel sihir tanımını gördük:

Büyü, en yüksek gizemlerle dolu, en derin gizli şeylerin doğası, gücü, kalitesi, özü ve erdemleriyle birlikte en derin tefekkürlerini ve aynı zamanda tüm doğanın bilgisini içeren harika bir erdem fakültesidir. . . .<sup>43</sup>

En başında *DOP*, üç türler sihir aşağıdaki gibi daha ayrıntılı tanımlanır:

. . . [Bilge adamlar], doğal şeylerin çeşitli karışımlarında fizik ve doğa felsefesinin yardımıyla, temel dünyanın erdemlerini ararlar; sonra astrologların kurallarına ve matematikçilerin doktrinlerine göre ışınlardaki göksel dünyayı ve etkilerini, göksel erdemleri öncekine katarak; dahası, tüm bunları dinin kutsal törenleriyle çeşitli zekaların güçleriyle doğruluyor ve onaylıyorlar. Tüm bunların sırasını ve sürecini şu üç kitapta anlatmaya çalışacağım: bunlardan birincisi doğal büyü, ikinci göksel ve üçüncü tören.<sup>44</sup>

Yırım yeterince açıktır: doğal büyü, doğayla, yani kutsal dünya ile sınırlıdır ve dünyanın "ışınları ve etkileri" ile ilgilenmez.

<sup>43</sup> *DOP* Ben: 2, 86/5.

<sup>44</sup> *DOP* Ben: 1, 85/3. Son kısımda: ". . . onun kütüphaneleri. . . quorumprimus contineat magiam naturalem,

ldızlar, ne de süper göksel dünyanın "çeşitli zekaları" ile. Ancak Ficino ve Trithemius  
ağlamında, bu açık kategorizasyon tartışmasız kalamaz. Agrippa'nın büyüünün  
estorasyonuna ilişkin genel projesi, bir zamanlar efendisinininkiyle tamamen uyumlu  
sa da, iki sihirbaz "doğal büyü" ve dolayısıyla "doğa" hakkında kesin bir şekilde  
nlaşmazlığa düşüyor.

42.Bölümde *De vanitate*, Agrippa'nın 41. bölümdeki "birçok kişi, sihir ikilisini böldü,  
u doğal ve törensel" ifadesinin hemen önünde yer alan başka bir doğal büyü tanımına  
ahiptir.<sup>45</sup> Tanımın kendisi iki bölümden oluşuyor, birincisi "doğal büyü başka bir şey  
eğil, doğal bilginin tekil gücüdür. . . ve

. . .doğa felsefesinin aktif kısmı,"vb. Birinciden dünyanın dört bir yanından ünlü doğa  
sihirbazlarının çok uzun bir listesiyle ayrılan ikinci bölüm, butünüyle alıntı yapmaya  
değer:

O halde doğal sihir, tüm doğal ve göksel şeylerin kuvvetlerini dikkatle gören ve sıralarını  
bulan meraklı bir arayışla, bu tür bir şekilde doğanın gizli ve gizli güçlerini yurtdışında  
yayınlayan şeydir: aşağı şeyleri, onların nitelikleriyle birleştirmek. Üstün, bazı ayartmalarla  
doğal bir şekilde birleşmelerine neden olmak için olduğu gibi ve çoğu zaman harika  
mucizeler ortaya çıkarır: doğası gereği olduğu kadar sanatla da değil, bu sanatta bu işleri  
yaparken kendini bir hizmetçi olarak sunmaz. Doğanın gayretli arayışında olan sihirbazlar  
için, doğanın hazırladığı şeyleri getirmek, aktif şeyleri pasif olanlara uygulamak ve  
yerleştirmek, genellikle doğanın belirlediği zamandan önce etkiler yaratır ve bu [etkiler]  
ortaktır hesaplanan mucizeleri sırala: buna rağmen bunlar doğal eserlerden başka bir şey  
değil, zamanın önceden bildirilmesinden başka bir şey gelmiyor: sanki Mart ayında bir  
adam güllerin açmasına neden olacakmış gibi. . . .<sup>46</sup>

başka bir deyişle, doğal büyü yalnızca doğal yollarla olabilen ve gerçekleşen etkilere  
eden olur; sihirbaz etkileri cesaretlendirir ve sınırlandırır, ancak nedenler tamamen  
doğanın içindedir. Dahası, doğal-büyülü etkilerin altında yatan ilke, çiçeklerin mevsim  
şında çiçek açması gibi zamanın hızlandırılmasını içermesidir. Bu, doğayı her  
amankinden daha hızlı çalışmaya teşvik ettiğinden, "arasına başka hiçbir şey gelmez",  
ani bu sihirde hiçbir zeka yoktur ve bu nedenle hiçbir şekilde şeytani büyü değildir.

<sup>45</sup> *De vanitate* 41, 89/123.

<sup>46</sup> *De vanitate* 42, 90-91/123-25.

Şimdiye kadarki analizlerimizden ortaya çıkan geçici bir tanımla bitirelim: *doğal büyü, zeka içermeyen sihirdir*. Bu tanım, elbette, esasen Ficino ve Trithemius'un tanımlarıyla aynıdır; Agrippa'yı diğerlerinden ayıran şey (1) kategorinin katılığı ve (2) dahil etme ve dışlamaya uygulanan değerlemedir.

Daha önce gördüğümüz gibi, Ficino ve Trithemius, doğal büyüye zekanın dahil olduğu birçok biçimi dahil eder; açıklamalar, kategorilerin iç mantığından ziyade yazarın herhangi bir sihir biçiminin ahlaki olarak kabul edilebilirliğine bağlı olarak genellikle ayrıftır. Ancak Agrippa'nın doğal büyü, zekayı içerebilecek hemen hemen her şeyi kapsar ve doğal-göksel ayrımı köprüleyen kelimelerin veya müziğin güçleri dikkatlice bölünür. Bu, Agrippa'nın tamamen tutarlı olduğu anlamına gelmez, yalnızca *Daha* yani tutarlı ve sistematik bir büyü felsefesi inşa etme projesi, dikkatini kategorik tanımlara odaklamasını gerektirir; Ficino ve Trithemius'un gerçekten böyle bir projesi yok ve bu nedenle tanımlarının belirsizliği çevresel bir sorundur.

Doğal büyü ile diğer tür sihir arasındaki temel mesele, elbette, yasallıktır - Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi ünlü otoriteler, doğal büyüü kabul etmiş, ancak büyütani büyüü anlamsızlaştırmışlardı. Ficino ve Trithemius gibi düşünürler bu nedenle tanımlarını ahlak dışı denge üzerine odakladılar: eğer verili bir büyüü uygulama meşru ise, doğal olmalıdır. Bununla birlikte, daha önce gördüğümüz gibi, Agrippa'nın sihrin iyi ve kötü dını geri getirme projesi onu bu temel problematikten çok uzağa götürür ve göksel / matematiksel sihri ve ilahi / törensel büyüü doğal çeşitlilik kadar meşru olarak kabul eder.

Bu geçici tanım oldukça açıksa, henüz tüm sorunları dindirmiş değildir. İlk olarak, insan zihninin uygulanmasının göksel büyü ile doğal büyüün zihinsel biçimleri arasındaki ayrım için potansiyel zorluklara neden olduğunu gördük; Kişinin farkı kesin olarak söylemesine izin veren bir ilke var mı? İkincisi, Agrippa'nın doğal olmayan büyüün meşruiyetini bahsettiği en başından beri aşağı yukarı aşıkardı; aynı zamanda, böyle bir pozisyonun, potansiyel olarak tehlikeli olduğu söylenemez, çılgınca monoklastik olduğu açıktır. O halde can alıcı soru şudur: *neden* bu meşruiyeti veriyor? Sistemin mantığının gerektirdiği gerçeği kayda değer ama soruyu tam olarak cevaplamıyor.

Bu zorluğu çözmek için, uygulayıcı olan büyücünün doğal büyüdeki konumunu daha yakından incelememiz gerekir. Bunu yapmak için ben

Frances Yates'in "işletmecî adam" fikrini ele alacak ve *DOP* ve şüpheliğine *De* *anitate*.

### *Doğal Büyü Pratiği: Operatör Olarak İnsan*

özde "Yates tezi", bilim tarihçiliğinin son yirmi yılı boyunca çok üzerinde çalışılan bir konuydu, her zaman bu tezin dış hatlarının net bir vizyonu ile değil. Aynı zamanda, Frances Yates'in okuması ve düşünmesi heyecan verici olsa da yanlış olduğu konusunda genel bir anlaşmaya varıldı. Bu sonucu geniş anlamda desteklemem de, *DOP* doğal büyü, onun her zaman yanılmadığını ya da bazen garip ve şaşırtıcı şekillerde etkili olduğunu ortaya çıkaracaktır. Devam etmeden önce, "Yates tezi" ni incelemeye geçelim.

Hermes Trismegistus'un saltanatı tam olarak tarihlenebilir. On beşinci yüzyılın sonlarında, Ficino yeni keşfedilen *Corpus Hermeticum*. Casaubon'un onu ifşa ettiği 17. yüzyılın başlarında sona erer. Onun hükümdarlığı döneminde modern bilimin ortaya çıkmasına yol açacak yeni dünya görüşleri, yeni tutumlar, yeni motifler ortaya çıktı.

Magus'un işlemeye çalıştığı prosedürlerin gerçek bilimle hiçbir ilgisi yoktur. Soru şu ki, gerçek bilime ve onun operasyonlarına yönelik iradeyi teşvik ettiler mi? <sup>47</sup>

ates, bu soruya olumlu cevabını vermek için, bilimsel devrime yol açan birkaç adım, bilimsel düşüncenin ve dolayısıyla modern bilimin ortaya çıkmasını teşvik eden dünya görüşündeki değişiklikler olduğunu varsaydı.

. Floris Cohen görüşünü, ikisi Agrippa'nın analizi ile ilgili olan beş iddia açısından özetliyor: (1) bilimsel matematikleştirmeyi teşvik eden sayılara olan büyümlü hayranlık; (2) bireysel bir insan büyücünün doğaya hükmetme gücü, aktif, deneysel bir yaklaşımı teşvik etti. <sup>48</sup>

İlk iddia geldiğimizde bizi endişelendirecek *DOP* Üçüncü bölümdeki matematiksel bir. Doğaya "operatif" bir yaklaşım sorunu,

<sup>47</sup> Frances A. Yates, *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, ve Chicago: University of Chicago Press, 1964), 449. Mevcut tartışma için, Hermetik mi yoksa büyümlü veya gizli hareketlerin Casaubon'un Hermes "teşhirinden" belirgin bir şekilde etkilenip etkilenmediği sorusunu bir kenara bıraktım.

<sup>48</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 452; bkz Cohen, *Bilimsel Devrim*, bölüm 4.4.4, sayfa 285-96.

ne de, doğal ve ilahi arasındaki ilişkide büyücünün konumuna sıkı sıkıya bağlı olan kitap l'in doğal büyüsünün merkezinde yer alır.

Değişen şey, artık yaratılışta Tanrı'nın harikalarının dindar izleyicisi olmayan İnsan'dır. . . ama işleç olan insan, ilahi ve doğal düzenden güç almaya çalışan adam.<sup>49</sup>

Yates'in yorumunun esasen doğru olduğunu öne sürüyorum, ancak "Operatör Adam" ın Bilim adamı Adam" ile nasıl eşdeğer olduğu net olmadığından, onun içgörüsünü on altıncı yüzyıl biliminin daha iyi anlaşılmasıyla ilişkilendirmek son derece zor.

"İşlemsel" tezin gerçekte iki bölümü vardır: büyücünün evrene göre aktif konumu ve etkinliğin ifade edilme biçimi. İlki, Yates'in anlayışına göre sihirbazı evrenin üçlerinde aktif bir katılımcı yapan mikrokozmos İnsan'la bağlantılıdır. Daha önce ördüğümüz gibi, aktif bir güç olarak insan zihninin gücü Kitap l'de önemli bir sorundur ve şimdiki bölüm bu soruna dönecektir; sonraki bölüm doğada bu tür aktif katılımın epistemolojisine odaklanmaktadır. Dolayısıyla, güncel konu "Operatör adam" iken, sonraki bölüm "Bilim insanı adam" konusunu ele alıyor.

### *Doğal Büyü ve Zihin*

Zihin ve güçleri hakkındaki tartışma gerçekten de 58. bölümde başlıyor, "Ölülerin diriltilmesi, uyumak ve kurbanların yıllarca birlikte olmasını istemek"<sup>50</sup> aşağıdaki teorik ifadeyle açılır:

Arap filozoflar, bazı erkeklerin kendilerini vücut güçlerinin ve hassas güçlerinin üzerine çıkarabilecekleri konusunda hemfikirdir; ve üstesinden gelinenler, göklerin mükemmelliği ile kendilerine ilahi bir güç olan akıllar alırlar. Bu nedenle, insanların tüm ruhlarının sürekli olduğunu ve ayrıca tüm ruhların mükemmel ruhlara itaat ettiğini görerek; sihirbazlar, mükemmel insanların ruhlarının güçleriyle ölmekte olan bedenlerini yeni ayrılmış diğer aşağı ruhlarla onarabileceğini ve onlara yeniden ilham verebileceğini düşünüyor. . . .<sup>51</sup>

İr sonraki bölümde, "Bazen de olur, sadece uykuda olanlar değil, aynı zamanda etkileşim içinde olanların da bir tür akıl teşvikiyle, ilahi yaptıkları. . . , "Ve bunun en yaygın olanı

<sup>49</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 144.

<sup>50</sup> *DOP* I: 58, 206-10 / 181-3.

*DOP* I: 58, 206-207 / 181-3.

melankolikler.<sup>52</sup> Bunu hemen insan vücudunun yapısı ve yapısı, duyuları, iştahları ve etkileri üzerine uzun bir bölüm izler. Böylece, diğer tüm doğal şeyler gibi elementlerden ve erdemlerden (yaşam dahil) oluşan insanların üstün, yani göksel ve ahi etkilere maruz kaldığı tespit edilmiştir.

61. Bölüm, "insanın oluşumu" nu oldukça standart terimlerle tartışıyor. Vücudun ölümü, "ruhun hizmetine tabi" temel karışımlardan oluşur ve baş, en asil biçimleri tüm vücudun kulesi" olarak atar. . . .<sup>53</sup> Beş dış duyu, hiyerarşik sıradaki dört unsurla şekilidir: en yükseği, Ateşle ilgili olan görüştür; sonraki duruşma ve Air; koku "Hava ve u arasında orta bir doğaya" sahiptir; tat Su ile ilgilidir; ve hepsinin en küçüğü, dünya'ya karşılık gelen dokunmadır. Bu hiyerarşi, menzil ile daha da gösterilmektedir: örme en büyük mesafede çalışır, en kısa olanı tadar ve dokunur, ancak "dokunma her i yolu da algılar, çünkü vücutları yakındaki algılar; ve . . . bir kundak veya direk racılığıyla. "

Averroes'u izleyen dört iç duyu vardır: "sağduyu", "dış duyular tarafından çekilen im temsilleri toplar ve mükemmelleştirir." İkincisi, "hiçbir şeyi temsil etmeyen", daha yade eski duyular tarafından alınan temsilleri "muhafaza eden" imgelemdir ve. . . nları üçüncü fakülteye sunun. . . hangi fantezi. . . " Fantezi, "temsillerinin ne veya ne ir bir şey olduğunu" yargılama veya ayırt etme ve sonra inşa edilmiş yargıları ördüncü iç duyu hafızaya yerleştirme gücüdür.

Fantezi bir şekilde diğerlerinden üstündür, "zihnin tüm güçlerine aittir" çünkü hem sağıdan (duyulardan) hem de yukarıdan (cisimsiz akıl) izlenimler alır ve onları uygun erlerine atar. En önemlisi, amaçlarımız açısından, "ruhun tüm eylemlerini oluşturur ve şşsal olanı iç olana yerleştirir ve vücudu izlenimiyle etkiler." Başka bir deyişle, fantezi, oğal veya bedensel zihin ile göksel, cisimsiz zihin arasında bir köprü görevi görür; aynı zamanda, fantezi doğanın içindedir ve tamamen cisimsiz aklın güçlerine tabi eğildir.

Bu maddi olmayan zihin:

<sup>52</sup> DOPI: 60, 212/188.

<sup>53</sup> DOPI: 61,216-19 / 193-94; sonraki alıntılar aksi belirtilmediği sürece bu bölümdendir.

Doğanın düzeninde yer alan şeylerin nedenlerini, özelliklerini ve ilerleyişini araştıran ve hakikatin tefekkürünün içeriğine sahip olan, bu nedenle tefekkür zekası olarak adlandırılan ikili bir doğaya sahiptir. Diğeri, ne yapılması gerektiğine ve neyin kaçınılması gerektiğine danışarak ayırt eden zihnin bir gücüdür ve hangi şeylerden kaçınılması gerektiği tamamen istişare ve eylemde ele alınır ve bu nedenle aktif akıl olarak adlandırılır.

olarak, zihnin güçlerinin üçlü bir hiyerarşisi vardır: dış duyular, iç duyular ve cisimsiz zihin. Buna paralel olarak üç iştah vardır:

ilki doğaldır, bu da doğanın sonuna doğru bir eğilimdir. . . : bir diğeri hayvandır, duyu takip eder ve öfkeli ve anlaşılabilir olarak ikiye ayrılır: üçüncüsü irade olarak adlandırılan entelektüeldir. . . .

urada kritik bir ayrım çiziliyor. Hayvan iştahı her zaman duyulara sunulan şeylere iftita bulunur ve bu nedenle her zaman dışsal şeylerle uğraşır, "bir şekilde anlaşılmadıkça hiçbir şey istemez." Öte yandan, irade özgürdür, sadece normal teolojik anlamda değil, aynı zamanda maddi / cisimsiz ayrımın uzak tarafında yer alması bakımından da özgürdür ve bu nedenle sadece dışsal şeylere veya gerçek olanlar. öylelikle, "şeytanda olduğu gibi, Tanrı ile eşit olmayı arzularak" şeyleri imkansız hale getirmek mümkündür ve en önemlisi şimdiki amaçlarımız için, (henüz) var olmayan şeyleri istememiz mümkündür.

İrade imkansız veya ahlaksız amaçlara uygulandığında, bu dört kasıtlı tutkuya yol açar: onları zevk lehine bastırmak olan oblektasyon; oblektasyonun ötesine geçen füzyon, öyle ki "zihnin tüm gücü. . . eridi; " "Övünme ve yücelik", yani iradenin çerçekte başarılmamış hayal edilen bazı iyiliklerde yüceltildiği küstahlık; ve son olarak, kendisine herhangi bir avantaj sağlamadan, kıskançlık veya başka bir adamın ararından belirli bir tür zevk veya haz."

Gibi *DOP* Zihni daha genel bir şekilde tartışmak için Bölüm 61'den devam eder, "on r tutku buluyoruz. . . bunlar aşk, nefret; arzu, korku; neşe, keder; umut, umutsuzluk; esaret, korku; ve öfke." <sup>54</sup> Bu tutkularla ilgili kritik nokta, yukarıda gördüğümüz gibi fantezi yoluyla bedenle bağlantılı olmalarıdır. Nitekim, "Fantezi veya hayal gücü, şehvetli olanı takip ettiklerinde ruhun tutkuları üzerinde egemen bir güce sahiptir.

ndiçe." <sup>55</sup> Bu nedenle, güçlü bir tutku, ya ruhu hareket ettirerek (öfkeyle kırmızıya dönerek) ya taklit ederek, "bir şeyi gördüğümüzde veya işittiğimizde dışları kenara çekerek veya başka birinin keskin yemek yediğini gördüğümüz veya hayal ettiğimiz için veya ekşi şeyler. . . ." <sup>56</sup>

Tutkuların beden üzerindeki gücünün mantıksal nedenleri olduğunu ve bunun birinin fanteziyle olduğunu tespit ederek, *DOP* 65. bölümde, "Zihnin tutkuları başka birinin bedeni üzerinde kendiliğinden nasıl işleyebilir?" adlı mantıksal bir sonraki adımı verir. <sup>57</sup>

Bu nedenle, hiç kimse birinin bedeninin ve ruhunun bir başkasının zihninden benzer şekilde etkilenmesine şaşmasın, zihnin bedenlerden dışarı çıkan buharlardan çok daha güçlü, güçlü, ateşli ve hareketiyle daha yaygın olduğunu görün; ne de çalışması gereken ortamlar yoktur, ne de bir başkasının bedeni bir başkasının zihnine, diğerinin bedenine daha az maruz kalmaz. Bu anlatım üzerine, bir insanın sadece şefkat ve alışkanlığıyla bir başkasına göre hareket edebileceğini söylerler. <sup>58</sup>

eli bir köpek tarafından ısırılan bir erkeğin delirmesi ya da "çocuğu olan bir kadının özleminin, anne karnındaki bebeği şey işaretiyle işaretlediğinde başka birinin vücuduna dokunması gibi birkaç örnek ileri sürülmüştür. özlem duydu. " <sup>59</sup>

Bu bölüm, Kitap II'de ortaya çıkacak harika şeylerin bir ipucu olan bir "teaser" ile bitiyor: Şimdi, o zaman, yukarıda bahsedilen tutkular fantezide bu kadar büyük bir güce sahipse, kesinlikle sebepte daha büyük bir güce sahip olurlar. . . ve son olarak, akıllarında çok daha güçlü bir güce sahipler. " Bu söz, "bu yolla birçok mucizenin Apollonius, Pisagor, Empedokles, Philolaus ve birçok peygamber ve dinimizin kutsal adamları tarafından yapıldığını okuduk" dışında açıklanamaz. <sup>60</sup>

### *Doğal Büyü ve "Operatif" Büyücü*

Kitap I boyunca, Agrippa'nın zihinle ilgili bölümünün sonucunu kaçınılmaz kılan birkaç kritik nokta bağımsız olarak tespit edildi. Birincisi, doğal şeyler göksel etkiye tabidir. İkinci,

<sup>55</sup> *DOP* I: 63, 221/199.

<sup>56</sup> *DOP* I: 64, 222/201.

<sup>57</sup> *DOP* I: 65, 225-27 / 204-5.

<sup>58</sup> *DOP* I: 65, 226 / 204-5.

<sup>59</sup> *DOP* I: 65, 225/204.

<sup>60</sup> *DOP* I: 65, 227/205.

u etki, gizli erdemler üretebilir ve sıklıkla üretir. Üçüncüsü, bu erdemler sanatla işler ale getirilebilir. Dördüncüsü, insan zihninin özü doğal kürenin içindedir ve bu nedenle göksel etkiye tabidir. Beşincisi, insan zihninin göksel kısmı diğer insanları etkilemek için kullanılabilir. Altıncı ve en önemlisi, tüm bu etkiler ve harikalar tamamen doğal ve normaldir, dünyanın yapısının parçalarıdır.

İnsan zihni, göksel (rasyonel) düzeyde, böylece doğal bedenleri etkileyebilir ve aslında doğu zaman bunu yapmaya yardımcı olamaz - aşık olmak, öfkelenmek, korku içinde ağlamak veya bir başkasının rahatsızlığına gözlerini kırmak göksel olanın etkileridir. doğal beden üzerine zihin. Kıskançlık veya şehvetin günah olduğu durumlar dışında, ahlaki yargı burada geçerli değildir; korku, empati veya sevginin günahla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle öneriyor *DOP*, doğal şeylerin göksel güçler tarafından manipüle edilmesi yasalıdır, doğal sihir.

Doğal büyü için geçici tanımımızda zeka kullanımını hariç tuttuk, ancak zihinsel büyüün ışığında bu dışlamanın karmaşıklığa ihtiyacı var. Bir sihir eyleminin ilgili üç ölümlü vardır: sihirli gücün kaynağı, çalıştığı orta kısım ve etki ettiği nesne. Açıkçası, büyüün istihbaratı, *DOP*, çünkü insan zihni olmadan tüm zihinsel sihir dışlanacaktı. uygulanan nesne eşit derecede alakasız görünüyor, çünkü doğal büyü başkalarının zihinlerini ve tutkularını etkileyebilir. Doğal büyüdeki kritik mesele araç gibi görünüyor: büyü yalnızca doğal Dünya-Ruhu veya eşit derecede doğal insan fantezisi aracılığıyla çalışıyorsa, o zaman sihir *ipso facto* doğal ol.

Ficino'nun çekingen sözde doğal büyüünden uzağız. Ficino'nun bu aşırılık yanlısı zihinsel büyüü desteklediğini hayal etmek zor ve bunu anlatmak için Thomas Aquinas'a atıfta bulunduğunu hayal etmek daha zor, Agrippa'nın 67. bölümde yaptığı gibi, "İnsanın zihni nasıl zihinle ve göksellerin zekasıyla birleştirilebilir? ve onlarla birlikte bazı harika erdemleri aşağı şeylere etkiliyor." <sup>61</sup> Bölüm, son sürüme eklenen bir parça ile biter:

Bu nedenle, sihir içinde çalışmaya istekli olan herkes, evrenin gücünde kendi ruhunun erdemini, ölçüsünü, düzenini ve derecesini bilmelidir.

<sup>61</sup> *DOP* I: 67, 229-30 / 208; bu bölüm boyunca referanslar var *Summa contra gentiles*, 3:87, 3:85, 3:25, 3:92; Ficino aslında bu referansı kullanıyor, ancak farklı bir etkiye sahip ( *Hayat Üzerine Üç Kitap*, 3: 8).

ates'in bu bölümün başladığı "etkin" büyücü kavramına dönelim. Şimdi, Yates'in merdiveni gibi,

*DOP* bir dereceye kadar doğanın üzerinde durur - kesinlikle büyücü gerçekten de "ilahi ve doğal düzenden güç alır". Özellikle insan olduğunu gördük *zihin* Doğanın üzerinde duran, geleneksel aklın ve aklın daha yüksek bir alana atfedilmesini izleyerek.

Aynı zamanda, Yates'in tagus kavramı burada görece doğru olsa da, bu operatif yaklaşımın bilimsel bir yaklaşımla ne olduğu belirsizdir. Agrippa, amagusu hem bilgi hem de eylem, doğa üzerinde kayda değer bir güçle teorize ettiyse, bu kendi başına Yates'in sihrin bilimi desteklediği iddiasını güçlendirmez.

Eksik olan *uygulama*. Çin simya düşüncesiyle ilgili bir tartışmada, kimyager ve simya tarihçisi Nathan Sivin, karşımıza çıkan şeyin ayna görüntüsü olan bir soruna işaret etti:

Teorilerinin önemini kavrama yeteneğimiz, Çin simyasının hem amaçlarını hem de sonuçlarını anlamamanın anahtarıdır. Simyanın ampirik içeriğinin, simyacı için ne anlama geldiğini, onu hangi çerçevede anladığını bilmediğimiz sürece çok az önemi vardır. Örneğin, ölümsüzlük iksirlerinden biri aşağı yukarı saf metalik arsenik çıkarsa, bunu Çin biliminin başka bir başarısı olarak ifade etmek cazip geliyor. Ancak iksirin tür olarak kalomel veya vermilyondan farklı olmadığını anlarsak, bunu yapmakta haklı mıyız? <sup>62</sup>

bu durumda *DOP* ve Yates'in "operatif büyü" teorisi, durum tam olarak tersine döndü. Yates'in argümanı, bilime karşı büyüü anlamak için deneysel içeriğin alakasız olduğu üzerine dayanıyor. Yates, Sivin'in muhaliflerinin yaptığı gibi, belirli bir deneysel keşfin (metalik arsenik gibi) otomatik olarak bir kültürün bilimi için bir başarı olduğunu iddia etmek yerine, belirli bir *teorik duruş* böyle bir başarının kanıtı; dolayısıyla sayıların üçüne olan ilgi *ipso facto* Rakamlara olan bu ilginin ampirik içeriğinden bağımsız olarak matematikleştirmeye doğru bir hareket, örneğin numerolojiye hayranlık.

Her iki aşırılığı da kabul edemeyiz. Sivin'in sorusu (veya tersi) konuyla ilgilidir: eğer belirli bir teorik duruş veya konum, daha sonraki önemli bir gelişme on yedinci yüzyıl bilimsel devriminde, bu duruşu büyü bilimi için başka bir başarı olarak düşünmek cazip geliyor,

<sup>62</sup> Nathan Sivin, *Çin Simyası: Ön Çalışmalar* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968),

anki. Ancak, teorinin tür olarak teolojik bir konumdan farklı görülmediğini fark edersek, onu yapmakta haklı mıyız?

Bir sonraki bölümde, o zaman, bu soruları "ampirik içerik" ile teori arasındaki ilişkiye odaklanarak cevaplamaya başlamalıyız - özellikle deneyselliğe ve deneyim ile akıl arasındaki ilişkiye odaklanmalıyız.

### *Büyü ve Şüpheci Felsefe: Deneyime Karşı Akıl*

Önceki bölümlerde alıntılanan bir pasajda Yates, önceki bölümde bizi meşgul eden büyü ve bilim arasındaki bağlantıyı önerdi:

Magus'un işlemeye çalıştığı prosedürlerin gerçek bilimle hiçbir ilgisi yoktur. Soru şu ki, gerçek bilime ve onun operasyonlarına yönelik iradeyi teşvik ettiler mi? <sup>63</sup>

Yates büyü operasyonların "gerçek bilimle hiçbir ilgisi olmadığı" aslında doğru mu? Yates muhtemelen çeşitli Kabalistik çağrışımlara ve benzerlerine sahiptir, ancak doğal büyü bağlamında, bilimsel ve büyü işlemleri arasında mutlak bir ayrım bulmak gerçekten çok zordur. "Operatör insan" ın, doğa ile baskın bir ilişki içinde duran, doğal dünyanın en tepesinde olduğunu gördük. Bu bölümde, Yates'in sorusunun sonuçlarını, "operatör adam" ın "bilim insanı adam" ya da daha doğrusu "deneyci adam" ile ne ilgisi olduğunu sorarak takip etmek istiyorum.

H. Floris Cohen, Yates'in "en kolay şekilde en kolay şekilde" hermetik hareket ile erken modern bilimin yükselişi arasında ileri sürdüğü çeşitli deneysel bağlantı, yani bir aktivist ile doğaya deneysel bir yaklaşım arasındaki potansiyel bağlantı. <sup>64</sup> Bu bağlantı öncelikle, fikirleri en azından kısmen daha önceki sihir ve siyaha bağlamında gelişen Francis Bacon figüründe gerçekleştirildi. <sup>65</sup> Eğer *DOP* büyücüyü baskın ve etkin bir konum verir, Agrippa'nın deneysel bir yaklaşıma işaret ettiği söylenebilir mi? Öyleyse, onun adına hak iddia etmekte oldukça sağlam bir teminde olacağız.

<sup>63</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 449.

<sup>64</sup> Cohen, *Bilimsel devrim*, 293.

<sup>65</sup> Özellikle Paolo Rossi'ye bakın, *Francis Bacon: Sihirden Bilime*, trans. Sacha Rabinovitch (Chicago:

bilimsel devrimin on altıncı yüzyılın başlarındaki öncülleri arasında önemli bir konum.

bu olasılığı araştırmak için, Agrippa'nın şüpheciligi sorununun ele almak ve onu bilimsel evrimle ilişkisi güçlü bir şekilde kurulmuş olan pratikler veya fikirler hakkındaki örüşüyle ilişkilendirmek önemlidir. O halde şimdiki analiz için, önce Agrippa'nın şüpheciliğini ve epistemolojik sonuçlarını ve ikinci olarak Yates'in "theHermetic science" olarak adlandırdığı simyaya karşı duruşunu ele alacağım. *aynı düzeyde mükemmel.*"<sup>66</sup>

inde gerçekten bir deneyselliğin pırıltıları olduğunu tartışacağım.

*DOP* ve *De vanitate*, ancak "Yates tezi" nin önerebileceğinden çok daha zayıf olduklarını.

### Şüphecilik

önesans'taki şüpheci canlanmanın önemi, özellikle Richard Popkin'in kesin alışmasının yayınlanmasından bu yana, genel olarak son birkaç on yılda kabul edildi.<sup>67</sup> er zaman açıkça anlaşılmayan şey, büyü ve bilimsel düşüncenin önemi ve erken modern biçimindeki şüphecilikle uyuşmasıdır.

Şüphecilik ve sihir sorunu, yalnızca yazmayan Agrippa ile uğraşırken özel bir önem alır. *DOP* aynı zamanda alaycı şüphecilik anıtı, *De vanitate*, bu Montaigne ve diğerlerini çok etkiledi. Okurken çok önemlidir *DOP*, iki çalışmanın sadece birbiriyle ilişmediğini, aslında birbirlerinin argümanlarını tamamladığını görmek. Bu vakayı ölümün sonunda kısaca ve daha derinlemesine mevcut çalışmanın sonunda yapacağım; Şimdilik, genel olarak şüphecilik ve özelde de doğal büyü (ve bilim) ile ilişkisi hakkında bir şeyler söylenmesi gerekiyor.

Pyrrhonist veya Pyrrhoncu şüphecilik Helenistik dönemde ortaya çıktı ve "herhangi bir bilginin mümkün olup olmadığını belirlemek için yetersiz ve yetersiz kanıt olduğunu ve bu nedenle bilgiyle ilgili tüm sorular üzerinde yargılamanın askıya alınması gerektiğini" savundu.<sup>68</sup> Bu türden şüphecilik, hiçbir şekilde modern şüphecilığe eşdeğer değildir;

<sup>66</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 150.

<sup>67</sup> Popkin, *Erasmus'tan Spinoza'ya Şüphecilik Tarihi* (Berkeley ve Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi

anıtlanmamış ve özellikle maddi olmayan iddialar hakkında kapsamlı şüpheler. Aksine, pek çok önesans şüpheci "fideistler" olarak adlandırılabilir:

İnanç, (1) gerçeğe ulaşmak için herhangi bir kapasiteyi gerekçelendirmeyi reddeden körü körüne inanca uzanan bir grup olası görüşü kapsar. . . , (2) aklın önünde iman etmeye. Bu son görüş, bazı önermelerin veya önermelerin inançla kabul edilmesinden önce gerçeğin herhangi bir tam ve mutlak kesinliğini gerekçelendirmeyi reddeder. . . Gerçeğin aranması veya açıklanmasında mantık göreceli veya muhtemel bir rol oynayabilir. İnançlılığın bu olası versiyonlarında. . . Dünya hakkında yanlış olamayacak bilgi olarak kabul edilen bilgi, inançla ilgili bir şeyi kabul etmeden elde edilemez ve. . . inançtan bağımsız olarak, iddia edilen bilgi iddiaları hakkında şüpheli şüpheler ortaya çıkabilir.<sup>69</sup>

Pyrrhonistler, özellikle duyuların güvenilmezliği, insan aklının kusurlu doğası ve hakikat iddialarının yargılamak için sabit bir standart bulmanın mantıksal imkansızlığı gibi bir dizi kıcı argümanı öne sürdüler.

Popkin dolaylı olarak ve Cohen açıkça, Pyrrhonist canlanmanın deneysel bilimin yükselişini tetiklediğini savundu. Cohen, bilimsel-şüpheli konumu şu şekilde özetliyor:

Şüpheli haklıdır: İnsana şeylerin özü hakkında bilgi edinmesi verilmez ve doğa, bizim anlayışımıza tamamen şeffaf değildir. Ancak şüpheli de yanılıyor, çünkü insan aklının ve duyu deneyiminin kaçınılmaz sınırlamaları bizi cehalete mahkum etmiyor. Daha ziyade, deneyimlerimizin bir kılavuz görevi görmesi ve tahmin edilen deneyimlerin bir kriter olarak doğrulanması ile fenomenin bize nasıl görüldüğüne dair bir bilim inşa edebiliriz.<sup>70</sup>

Popkin, Agrippa'nın şüpheliğin yeniden canlanmasına katkısı hakkında pek düşünmedi. *De veritate* "köktendinci anti-entelektüelizm" olarak, "canlanmanın bir yönünü temsil ettiğini" kabul etmesine rağmen. . . ve şüpheli düşünceye daha fazla ilgi uyandırmada biraz etkisi oldu. "71 Ayrıca Montaigne ve Descartes üzerindeki etkisine dikkat çekti.

Bu çalışma boyunca periyodik olarak tartışacağım gibi, Agrippa'nın şüpheliği, hafif bir şekilde fideist kadar anti-entelektüel değildir. Agrippa için bilimsel-şüpheli onum kabul edilemez, çünkü

<sup>69</sup> Popkin, *Şüpheli* xix-xx.

<sup>70</sup> Cohen, *Bilimsel devrim*, 199.

<sup>71</sup> Popkin, *Şüpheli* viii-ix.

fenomenlerin bize nasıl görüldüğüne dair bir bilim" in doğal değerini varsayar. Büyülü dünyasında *DOP*, böyle bir hedef, insanlığın yüksek mülkü için tamamen değersizdir.

Pyrhonist şüpheciliğin tüm sonuçları arasında en yıkıcı eleştiri, tek bir mutlak standardın olmamasıdır. Tüm bilgiler görecelidir, çünkü her veri parçası başka verilere bağlıdır. Bu, Eco'nun "sorumsuz" yapısökümcüleriyle karşılaşan problemin aynısıdır: emine sağlam bir yorum olmadan, herhangi bir metnin herhangi bir şeyi söylemesini sağlayabiliriz ve sınırsız semiyosisle baş başa kalırız (bkz. Yukarıdaki sayfa 23). O halde gerekli olan şey ya (1) mutlak bir referans noktası ya da (2) yorumu sağlam bir şekilde sabitlemiyorsa, en azından yaklaşık koruma rayları içinde tutan güçlü bir derecelendirme veya hiyerarşidir.

Elbette Descartes, mutlak bir noktayı aradı. *cogito*; Montaigne, Eco gibi, bir bakıma mantıklı insanların sağduyusuna güveniyordu. Devam edebiliriz: Paul Ricoeur'un yorumcu rayları hermenötik çevrelerdir, Manfred Frank'ın insan öznelliği vb.

İçinde *De vanitate*, ancak Agrippa, Mesih'e iman için mutlak bir referans noktası seçti ve bu onu bir bağda bıraktı. Bu nokta aşkınsa bir referans noktasına sahip imanın bir faydası yoktur, çünkü mutlak noktanın değeri diğer potansiyel bilgilerle öreliliğidir, yani veriyi yargılamak için bir standart olarak kullanılabilir. Bu nedenle, sorunlu olarak *DOP* kesinlikle aşkın ilahi olanı, evrenin diğer nesneleri ve yapıları ile ilişki kurmak. Bu hedefe ulaşırsa, büyücü, en azından, her zaman ilahi olana atıfta bulunarak, şüpheciliğin enkazından gerçeği kurtarabilir. Aynı zamanda kendisi de aşkınlığa erişir, çünkü evrenin ilahi olandan bağlı olduğu mutlak bilgi ilahi bilgidir.

*Agrippa'nın Simyası: 1. Kısım*

"Mükemmel Hermetik bilim" simya, genel anlamda bu tanıma uyduğu söylenebilir: bu, büyücünün, evrenin nesnelerini ve yapılarını manipüle ederek, hem aşkınlığı hem de mutlak veya ilahi olmayı elde etmeye çalıştığı bir sanattır. evren bilgisi. Aynı zamanda, "simya" yı ortaçağ ve erken modern dönemlerdeki tüm çeşitli kullanımlarıyla tutarlı bir şekilde tanımlamak, Avrupa dışı kültürlerin simya uygulamalarına dair hiçbir şey söylememek son derece zordur. Neyse ki, bu tanım problemi, Agrippa büyük olandan önce geldiğinden, mevcut tartışma ile yalnızca çevresel olarak ilgilidir.

ken modern simya düşüncesinde devrim - Paracelsian devrim.<sup>72</sup> Agrippa'nın simya karlarının ana hatlarını incelemek için, ancak, bir miktar tarih yazımı tanımı gereklidir.

Simyayı bilimsel olarak ele alan biri ara kimyasaldır (iyatrokimyasal) ve simya düşüncesi ve uygulamasında modern kimyanın, tıbbın ve farmakolojinin kökenlerini araştırır. Bu, böyle bir bilginin (günümüzde) simyayı zorunlu olarak bilim veya proto-bilim (bir anlamda Frazer) olarak tanıtmak istediğini söylemek değil, daha çok belirli kimyasal, klinik ve simya pratisyenlerinin çalışmalarında özellikle farmakolojik kirler ortaya çıkar. Eleştirel sorular, (örneğin) bir simyacı'nın kendi gözlemleri üzerinde geleneksel otoriteyi kabul etme isteksizliğinde ortaya çıktığı gibi, genellikle deneysel veri ve yöntemle odaklanır. Anladığım kadarıyla böyle bir bilim, özellikle tanımlarla açıklanmıyor - burada belirli bir düşünürün simyacı olup olmadığı büyük ölçüde anlamsızdır;

Mircea Eliade tarafından çok farklı bir yaklaşımın öncüsü oldu. *Forge ve Crucible*, dünyadaki simya ve metalurjik geleneklerin karşılaştırmalı bir çalışması. Eliade, "simya"nın bir arınma, bir çok toplumda paralellik gösteren bir düşünce ve uygulama modeli olduğunu temel bir varsayım olarak aldı. Bu kompleksin birincil bileşeninin, doğanın ustalığı ile mistik aşkınlık arasındaki bağlantı olduğunu savundu: "Simyacı, doğanın düzenini alır ve mükemmelleştirirken, aynı zamanda kendini" yaratmak "için çalışır." İlahiyetinde simya, "demiurjik bir coşkuya" dayanan ruhani bir arayıştı: "Doğayı eğiştirme sorumluluğunu üstlenerek, insan kendini Zamanın yerine koydu; Dünyanın düzenliliklerinde 'olgunlaşmak' için bin yıl veya yıl gerektirecek olan şeyi, metalurjist ve kimyager birkaç hafta içinde başarabileceğini iddia ediyor. "

<sup>72</sup> Paracelsus ve onun entelektüel torunları hakkındaki bilimsel literatür muazzamdır ve sürekli genişlemektedir. Walter Pagel'in *Paracelsus: Rönesans Döneminde Felsefi Tıbbı Giriş*, 2d ed. (Basel, New York, vs. : Karger, 1982) buna vazgeçilmezdir, oysa Allen G. Debus'un İngiliz ve Fransız Paracelsian'ları üzerine yaptığı çalışmalar, Paracelsus'un entelektüel torunlarının geniş bir bölümünü hayranlık uyandıracak şekilde kapsar. En güncel bibliyografyalar için, son zamanlarda yayınlanan makaleleri araştırmaktan daha iyisini yapmak zor. *Isis* ve

. . . Başka bir deyişle, Doğadan daha hızlı "performans göstermenin" nasıl olacağını keşfetmekte büyük bir sır yatıyordu. . . nasıl tehlikesizce kozmik güçlerin süreçlerine müdahale edilir. Ateşin, insanın daha hızlı "infaz" edebileceği bir araç olduğu ortaya çıktı, ama aynı zamanda Doğada zaten var olandan başka bir şey de yapabiliirdi. Bu nedenle, dünyayı değiştirebilecek ve dolayısıyla bu dünyaya ait olmayan büyüldinsel bir gücün tezahürüdür.<sup>73</sup>

Eliaade'nin simyacıasına göre, doğa üzerinde ustalaşmak, onunla evlenmeyi gerektiriyordu ve doğa ve göksel birlikteliğin tamamlanması, ilahi, "mükemmelleştirilmiş" bir varlığı doğurdu.

*DOP* simya terminolojisine doymamış ve göstereceğim gibi, Agrippa'nın bu sanatla ilişkisi biraz tereddütlüydü. Verileri anlamlandırmak için, Agrippa'nın kendi düşüncesinde bir dereceye kadar kopyalandığını göreceğimiz simya tarihine bu iki ilimsel yaklaşımı her zaman aklımızda tutmamız gerekiyor.

Simyadan sadece dört kez bahsedilir. *DOP*. Kitap I'de Dünya-Ruh'a atıfta bulunarak simyadan tek bir açık söz var. *quinta essentia*:<sup>74</sup>

Simyacılar bu Ruh'u altından ve gümüşten ayırmaya çalışırlar; Bu, haklı olarak ayrılmış ve çıkarılmış olarak, eğer daha sonra aynı türden herhangi bir maddeye, yani herhangi bir metal üzerine projeksiyon yaparsanız, şimdi onu altın veya gümüşe dönüştürecektir. Ve bunu nasıl yapacağımızı biliyoruz ve bunun yapıldığını gördük: ama Ruh'u çıkardığımız ağırlığından daha fazla altın kazanamazdık. Bunun yoğun bir form olduğunu ve yoğun olmadığını görmek için, kendi sınırlarının ötesinde kusurlu bir bedeni mükemmel dönüştüremez: Bunu inkar etmiyorum, ama başka bir yolla da yapılabilir.<sup>75</sup>

Kitabın 4. Bölümü, "Birlik ve ölçeği" geçişte sanattan bahseder:

Tanrı'nın yarattığı, tüm merakların öznesi olan, Dünya'da veya cennette olan tek bir şey vardır; aslında hayvan, sebze ve mineral, her yerde bulunan, az sayıda kişi tarafından biliniyor, kimse tarafından özel adıyla anılmıyor, ancak

<sup>73</sup> Mircea Eliade, *Demirhane ve Pota: Simyanın Kökenleri ve Yapıları*, trans. Stephen Corrin, 2d. ed. (Chicago ve Londra: Chicago Press Üniversitesi, 1978), 79; önceki alıntılar 7. ve 169. sayfalardandır.  
<sup>74</sup> Kritik baskısının dizini *DOP* 11. bölümün sonunda ya da 12. bölümün başında simyadan ek olarak bahsediliyor, ancak bu referansı bulamıyorum.

figürler ve bilmecelerle kaplı, bunlar olmadan ne simya ne de doğal sihir tam olarak sona veya mükemmelliğe ulaşamaz.<sup>76</sup>

eriye kalan iki referans Kitap III'tedir, bunlardan biri Geber'e atıftır,<sup>77</sup> diğeri ise cennet. . . Ateşin gücünün doğal niteliğiyle yapamayacağı şeyleri yapar (simyada en ok deneyimle bilinir). . . ."<sup>78</sup>

Yukarıda altın yapımı üzerine alıntı yapılan ilk pasaj, bu simya biçiminin, doğanın genel yapısı ve doğal büyü'nün genel yapısı açısından makul ve tutarlı olmasına rağmen, adiren başarılı olduğu ve bir profesyonel olarak kabul edilemeyeceğini öne sürmektedir. Alkimyasal beyan. Ancak ikinci pasaj daha eğiktir, retorisi Trithemius'ta bir an için öneğimiz bir pasajı düşündürür.

Doğal dünyanın, klasik Aristoteles teorisinin dört unsuruna dayandığını gördük; bu, ç dereceden oluşan bir hiyerarşi nedeniyle karmaşıklaşır: saf, bileşik ve türev (*ayrışma*), nemli bir bölümde yer alan I: 4:

Birinci dereceden saf unsurlar, ne birleşmiş, ne değiştirilmiş ne de karıştırmayı kabul ediyor, ancak bozulmaz ve onlardan değil, ancak aracılığıyla tüm doğal şeylerin erdemlerinin yürürlüğe girdiği saf unsurlardır. . . .

İkinci dereceden, bileşik, değiştirilebilir [*multiplicia et varia*], ve saf olmayan, yine de sanat tarafından saf sadeliğe indirgenmiş olabileceği gibi, erdemi, böylece sadeliğine indirgendığında, her şeyden önce doğanın tüm okült işlemlerini ve işlemlerini mükemmelleştirir: ve bunlar tüm doğal büyü'nün temelidir.

Üçüncü mertebeden, orijinal olarak ve kendileri element olmayan, ancak türev olan unsurlardır [*ayrışma*], çeşitli [*varia, multiplicia*], ve biri diğerine değiştirilebilir. Bunlar yanılmaz ortamlardır ve bu nedenle orta doğa veya ruh olarak adlandırılırlar [*anima*] orta doğanın. Derin gizemlerini anlayan çok az kişi var. Onlarda, belirli sayılar, dereceler ve sıralar aracılığıyla mükemmellik [*tüketim*] doğal, göksel veya süper göksel olsun, her şeydeki her etkinin; harikalar ve gizemlerle doludurlar ve büyü'lü doğal, çok ilahi olduğu gibi işlerler. . . ."<sup>79</sup>

<sup>76</sup> DOP II: 4, 256/241.

<sup>77</sup> DOP III: 36, 509/580: "Et Geber in *Summa Alchymiae* docet. . . ."

<sup>78</sup> DOP III: 49, 553/627; Büyücüyü aşk aracılığıyla dönüştüren Venüs çılgınlığı bağlamında 4.

slümdeki (aşağıda sayfa 195) bu pasaja döneceğiz.

u üçlü hiyerarşi, Vittoria Perrone Compagni'nin belirttiği gibi Trithemius'tan türemiştir; ahası, Noel Brann'ın da açıkladığı gibi, yapı Abbott of Sponheim'ın büyülu teolojisinin merkezinde yer alıyordu.<sup>80</sup> Trithemius, "onsuz muhteşem bir etkinin gerçekleştirilemeyeceği üç doğal sihir prensibi" ni tanımlar ve bunları açıkça Pisagor numerolojisine bağlar. İlk ilke Birliktir, ikincisi monadın ikiliye evrimi ve üçüncüsü üçlü, örtülü ve denary yoluyla çokluğa evrimi. İkinci ilke "doğal büyünlün merkezinde" yer lırken, üçüncüsü "tüm filozofların doğa sınırlarının ve Tanrı'nın hakikatini araştıranların eşine düşükleri düzenin ve derecelerin sayısının tamamlanmasıdır. harika etkiler. "<sup>81</sup> Brann'a öre bu üçüncü ilke, "Trithemius'un, gerçek doğal büyüden yasadışı şeytani büyüye hiç aymadan teorik olanın işlemsel büyüye dönüşmesini algılaması" idi:

[Trithemius], operasyondaki başarının, operatörün ruhu içindeki denaryumdan birliğe kadar bir dizi manevi aşama yoluyla ruhsal bir dönüşüme bağlı olduğu konusunda ısrar etti. Bu fikri Westerburg'a söylediği gibi, "Karmaşık olmayan ve saf bir sadelik durumuna yükseltlen her kimse," her doğa biliminde mükemmel olabilir, harika işler getirebilir ve şaşırtıcı etkiler keşfedebilir. " . . . [Trithemius da bunu başka bir şekilde ifade eder], bu sefer simya imgelemini düşündürür: "Bir insan, ateşi arındırarak uygun bir temizlik ile kendi birleşik sadeliğine indirgenirse, derinlere inmesine ve olası bilginin tüm gizemlerini gerçekleştirmesine izin verilir. " <sup>82</sup>

inde *DOP*I: 4 de, retorik simyayı düşündürür, ancak ne çok açık ne de Trithemius'un ki kadar içten yönlendirilmiş değıldir:

Bu nedenle, bu üç tür element ve bunların bilgisi olmadan hiç kimse, büyü ve doğa gibi okült bilimlerinde her şeyi yapabileceğinden emin olmasın. Ama kim bir düzenden diğerine nasıl indirgeneceğini, saf olmayan, sadeliğe nasıl indirileceğini bilir ve bunların doğasını, erdemi ve gücünü sayı, derece ve düzen olmadan nasıl ayırt edeceğini bilir.

<sup>80</sup> Perrone Compagni'ye notlar *DOP*I: 4, 90, satır 25 - 91, satır 27. Bkz. Noel Brann,

*Trithemius ve Büyülu Teoloji*, 112-35, özellikle, 117-18.

<sup>81</sup> Brann, *Trithemius ve Büyülu Teoloji*, 118; Trithemius'a referans, Westerburg'a mektup, 95-96.

<sup>82</sup> Brann, *Trithemius ve Büyülu Teoloji*, 118; Trithemius'tan alıntı, Westerburg'a mektup, 82-83 ve

özü bölerek, tüm doğal şeylerin ve göksel sırların bilgisine ve kusursuz işleyişine kolayca ulaşacaktır.<sup>83</sup>

Trithemius'un açıkça simyasal retoriği bağlamında, iki ana soru yardımcı olamaz ama burada ortaya çıkar: Birincisi, *DOP* bilgisi. . . simyacının merkezi meşguliyeti olan büyük İş'e eşdeğer tüm doğal şeyler ve göksel sırlar? İkincisi, Trithemius'un peratörün saflaştırılması anlamına geldiği göz önüne alındığında, *DOP* sadece "kim bir üzeninkileri diğerinkine nasıl indireceğini bilirse" den bahseder, bu fark dönüştürülmeyen bir simyayı, simya karşıtı bir duruşu veya belki de kendisi dönüşecek bir bilgi arayışını mı ima eder?

Eliade'nin "simyacı Doğa'nın işini alır ve mükemmelleştirirken, aynı zamanda kendini" yaratmak "için çalışır" fikrini hatırlayın, simyanın "dünyayı değiştirebilecek ve sonuç olarak bu sihirli-dini bir gücün tezahürü" idi. , bu dünyaya ait değildi. " Ortaçağ simyasının bu modele uymadığı iddia edilmiş olsa da, Rönesans simyasının gerçekten genel olarak insan ruhlarının, potadaki metalik elementlerin dönüşümüne sempatik veya analogik bir bağlantıyla ruhsal altına dönüştürülmesine odaklandığı konusunda çok az soru vardır.<sup>84</sup> Trithemius, yukarıda ima edildiği gibi (ve Brann'ın açıkça belirttiği gibi), insanoğlunun ilahi olana aşkınlığının çeşitli aşamalarını ve yönlerini temsil etmek için stok simya imgelemine ve metaforu kullandı ve Sponheim başrahibinin emirhanede çalıştığını hayal etmek için hiçbir neden yokken ve pota kendisi<sup>85</sup> retoriği kesinlikle Eliade'nin spagirik sanat hakkındaki mistik anlayışına uyuyor.

Agrippa'nın ara sıra ortaya çıkan terminolojisi ile daha geniş bir mistik-simya dönüşümü kompleksi arasında kurulan çok zayıf bağlantı sorgulanabilir değere sahiptir. Birincisi, bu terminolojinin Trithemian (ve Eliadean) bağlamlarının ona yatırım yaptığı güce sahip olduğu nomeanlar tarafından açıktır. İkincisi, burada esasen hiçbir şey yoktur.

<sup>83</sup> *DOP* Ben: 4, 91/10.

<sup>84</sup> Genel olarak üzerinde uzlaşılan bu noktanın, bilim tarihçileri ile din tarihçileri arasında daha önce belirtilen tanımsal farklılıklarla hiçbir ilgisi yoktur; bu bir vurgu meselesidir - Eliade (örneğin) simya anlayışında söz konusu olan merkezi ve tek mesele olarak bu dönüşümün teolojik ve analogik yönünü aldığına, bilim tarihçileri genellikle bu aşkınlık terminolojisini daha geniş ilişkiler bağlamına yerleştirir. doğal felsefede.

<sup>85</sup> Nitekim Trithemius bu tür uygulamaları şiddetle reddetti; bkz Brann, *Trithemius ve Büyülü Teoloji*, 99.

mistik bir son öneriyor. Son olarak ve en önemlisi, burada güçlü bir sonuca varmak için yeterli veri yoktur. Kazmaya devam etmek yerine *DOP* bu kadar küçük ipuçları için, böyleyse, simya ile ilgili çok daha büyük ve daha doğrudan tartışmaya geçeyim. *De vanitate*.

### *De vanitate'ta Simya*

Agrippa'nın çalışmalarında simyanın konumu sorunludur çünkü çoğu zaman olduğu gibi, *DOP* ve *De vanitate* katılmıyor gibi görünüyor. Aynı zamanda *De vanitate* metnin on derece zengin ve karmaşıktır. *DOP* konunun etrafında şaşırtıcı bir şekilde dolaşıyor. Bu tartışmada simya üzerine tek bir "Agrippan" görüşü olmadığını iddia ediyorum; Mevcut metinlerin çoğunluğu simya pratiğine düşmandır ve daha yüksek, aşkın bir simya olasılığı açıkken, Agrippa'nın büyük Çalışma'ya çok az inandığından şüpheleniyorum.

Önceki bölümde (yukarıdaki 25. sayfada) bahsedildiği gibi, Agrippa genç bir adamken, muhtemelen 1507-1509 döneminde bir tür gizli topluluğa katılmış veya oluşturmuş gibi görünüyor. Üyelerin maddi anlamda simya uygulamalarını düşünmek için iyi bir neden var; 1509'daki bir mektupta Agrippa'nın "her zamanki simya dükkanımızı" kurduğunu söylüyor.<sup>86</sup> Gerçekten, Nauert

Agrippa'nın pratik simyaya olan ilk ilgisinin şu anda oldukça kayda değer olduğunu ve sadece zengin ve aptalları çekmek için saçma olmadığını savunuyor:

Şüphesiz ilgiyi çekmek için simya çalışmasına bel bağlamasına ve belki de çalışmasının gerçekten olduğundan daha başarılı olduğunu ima etmekten daha fazla olmamasına rağmen, Agrippa'nın metalleri dönüştürme çabalarında olduğu kadar bir patron arayışında da ciddi olması muhtemeldir.<sup>87</sup>

Genç Agrippa'nın simyayı en azından bir dereceye kadar ciddiyetle uyguladığı bu kadar açıksa, sanata karşı geç tutumu çok daha azdır.

90.Bölüm *De vanitate*, simya üzerine, alışılmadık derecede karmaşık ve zordur. Bir anlamdan, içerik olarak nispeten orijinal olmayan, ancak ısrırcı derecede hiciv ve ilgi çekici bir şekilde yazılmış olan sanata yönelik bir saldırı içerir. Öte yandan, yazarın kendisinin bir simyacı olduğu gerekçesiyle simyacıları istisnai bir lisans veriyor gibi görünüyor! Benim

<sup>86</sup> *Epistolae* 1, 10 (24 Ocak 1509), 687: "Instructa solita nostra chrysotoci officina;"

Nauert, 24n.41.

üphe, tüm parçanın alışılmadık derecede acımasız ve acı bir saldırı olduğu, belki de Agrippa'nın simya ile ilgili kendi deneyiminden kaynaklandığı, ancak bu okumanın tamamen yeterli olup olmadığını bilmek zor.

Simyanın birincil eleştirisi, hiçbir şekilde Agrippa'ya özgü değildir, simyacıların öğünün kurbanlarından altın vaat ederek para alan güven hilecileri olduğudur; Kendi alanlarıyla aldatılan simyacılar, hastalıklı ve muhtaç olurlar:

[Böylelikle] saf bir adamın kulaklarını sözlerle doldururlar, böylece para kesesini boşa çıkarabilirler; ve kime bir servet rehin verirlerse, ondan para talep ederler. . . . ve bu canavarca sahtekarlık aracılığıyla [kurbanlarını], cüzdanları açıp kapatarak fırın ağızlarında hava üflemeye yönlendirirler [ *folibus auram impellere fornacibus*].<sup>88</sup> Ve sabit olanın uçucu hale getirilebileceğine ve uçucu olanın sabitlenebileceğine inanmaktan daha tatlılık yoktur; Bu yüzden en iğrenç kömürler, kükürt, dışkı, zehir, idrar ve tüm sert acılar sizin için baldan daha tatlıdır, ta ki sonunda tüm malları, malları ve mirasları kaynatılarak küle ve dumana dönüşene kadar. uzun emeklerinin ödülleri, doğacak altın bir cenin ve ebedi sağlık ve gençlik neşeyle söz verdi; ve sonunda maddelerini harcadıklarında, yaşlanmaya, yaşlanmaya, dağılmaya başlarlar [ *annosi, pannosij*], ve açlıktan, her zaman kükürt kokan, kömürlerin arasında kirli mürekkep siyahı, süratli gümüşün sürekli işlenmesinden felçli, tek zenginlikleriyle burun akıntısı ve genellikle üç kuruşa ruhlarını satacak kadar sefil. . . .<sup>89</sup>

bu tür saldırılarda eşit derecede yaygın olan ikincil bir eleştiri, simya metinlerinin, kibirini tahte bir bilgelik perdesinin arkasına gizleyen anlaşılmaz bir jargonla yazılmasıdır:

[M] bazı insanlar, bu sanatın tüm kitaplarının çok yakın zamanda icat edildiğine inanmaya başladılar, ki bu görüş Geber, Morienus, Gilgildis gibi yazarlar ve o belirsiz kalabalığın geri kalanı tarafından pek de itimat edilmiyor. ve başka türlü takdir edilmeyen isimler ve aynı zamanda şeyler için kullandıkları uyumsuz terimler, yazılarının uygunsuzluğu ve çarpık felsefe biçimleri.

er zamanki gibi *De vanitate* Büyü üzerine bölümler, ancak Agrippa, bir tür boşluk inşa eder. *doğru* form olmaktan kaçır

<sup>88</sup> Bir kelime oyunu *folis* bir köruk veya deri bir çanta; kelimenin tam anlamıyla "köruklerle fırın ağızlarına hava üflemek."

<sup>89</sup> *De vanitate* 90, 263-64 / 329, çevirim; tam, düzeltilmiş Latince metin

anlaşla aynı fırçayla katran. Simya üzerine söylemde, bu boşluk son derece açık ve elirsizdir:

Dahası, gizemlere inananlar için her zamanki gibi sessiz kalmaya yemin etmeseydim (tamamen düşman olmadığım) bu sanat hakkında pek çok şey söyleyebilirim.

iraz sonra, tam olarak yeniden yazdığım şu olağanüstü pasaja geliyoruz:

Gerçekte, bu sanatın tüm aptalca gizemlerini ve Yeşil Aslan, Kaçak Hart, Kaçan Kartal, Dans Eden Aptal, Kendi kuyruğunu yutan Ejderha, Şişmiş Kurbağa'nın boş bilmecelerini anlatmak çok uzun sürerdi. Siyahtan daha siyah olan Karga Başı, Hermes Mührü, Aptallık Çamuru (söylemeliyim) ve sayısız benzer önemsiz şeyler; ve nihayet o tek kutsanmış şeyin, yanında başka hiçbir şeyin olmadığı, her yerde bulunabilen, temeli [ *subiecto*]En kutsal Filozofların Taşı'ndan, zekice - neredeyse boş yere o şeyin adını bıraktım, bu yüzden kutsala saygısız ve yalancı olmalıyım. Yine de, dolaylı olarak ve daha anlaşılır bir şekilde, sanatın oğulları ve gizemlere inisiye olmuş olanlardan başka hiçbirinin anlayamayacağını söyleyeceğim. Maddesi olan ve aşırı Ateşli olmayan, tamamen Dünyevi olmayan, sadece Sulu olmayan, çok keskin veya çok keskin olmayan bir şeydir, ancak arada ve dokunuşa hafif ve bir bakıma hassas veya en azından zor değil, nahoş değil ve tadı gerçekten çok tatlı, kokusu hoş, görmeye hoş, işitme duyusunda hoş ve neşeli, güzel <sup>90</sup> hayal gücüne. Daha fazlasını söyleyemeyebilirim, ancak bunlardan daha büyük şeyler olabilir; ancak bu sanatı, sahip olduğum aşinalıktan dolayı, özellikle de Thukydides'in dürüst bir kadını tanımladığı şerefe layık görüyorum: "O, övgü veya kınamada en az sözün olduğu kişidir" diyerek.

liade'nin mistik simyasının veya Trithemius'un bu konudaki simya retoriğinin ışığında, u pasajın açık bir şekilde okunması mistik, aşkın bir metindir: altın yapımının önemsiz şeylerini" atıp yüce gerçeği arayacağız. ve Felsefe Taşı'nın bilgeliği. Böyle bir kuma, Agrippa'nın m'ye karşı genel olarak olumlu tutumuyla kesinlikle uyumludur. agico-relig teknikler ve fikirler, ve onun tek zaman ustası Trithemius ile hemfikir olduğunu varsayarsak daha da desteklenir.

<sup>90</sup> Tüm geç sürümler okudu *latum* (büyük veya geniş), ancak *editio princeps* ve en az bir diğer

Ördek), her zamanki altın yapma simyasını küçümseyerek Büyük Çalışma'yı görkemli bir şekilde yazdı.

Şüphem, bu okumanın yanlış bir okuma olduğu; Bunun yerine bu pasajın ironik ve çarpıcı bir anlayışını savunuyorum. Yazarın bize pasajın nasıl olduğunu söyleyen bazı çağdaş yorumları olmadan ironi asla kanıtlanamaz. *demek*, ve elbette niyet mefhumu on derece sorunludur. Nafile ile savaşmak yerine, bu bölümü okuduğum için edenlerimi basitçe ifade edeceğim ve devam edeceğim.

Birincisi, Agrippa, Petrarch tarafından başlatılan hümanist harekete yakından ağılıydı; bu, diğer birçok faktörün yanı sıra, skolastik eserlerdeki ortaçağ piç Latince'ye karşı Latince ifadenin zarafetini teşvik etti. Simya yazarlarının "şeyler için kullandıkları yumsuz terimler, yazılarının uygunsuzluğu ve çarpık felsefe biçimleri" nedeniyle kullandıkları yukarıda alıntılanan pasaja da dikkat edin. Ayrıca, tümünün *De vanitate* kap. 10 kelime oyunları, karmaşık mantık, hatırı sayılır bilgelik ve (bence) önemli edebi zarafet içeren coşkulu retorik bir egzersizdir.<sup>91</sup> Açıklığa ve zarafete olan bu ilginin, uzun ve biraz saçma olan "değil *bu* Ama değil *o* "Filozofların Taşı" pasajının "retoriği.

İkincisi, Filozofların Taşı'nın tarifi anlamsız olacak kadar belirsizdir. Burada parodisi yapılan türden simya metinleri, anlamlarını doğrudan vermekten kaçınmak için çeşitli belirsiz terimler kullanır - White Lady ve Black King arasındaki ilişki RedMan'i üretir, vb. Bu terimlerin ne anlama geldiğini bilmeden, hem kimyasal süreçler hem de ruhsal dönüşüm metaforları olarak, bu bu tür tartışmaları anlamlandırmak aslında imkansızdır. Bu tür bir jargonun parodisi Stone'un önündeki cümlede yapılmıştır: "Yeşil Aslan, açık Hart,. . . Aptallık Çamuru (bilgelik demeliyim). " Öte yandan, Taşın tarifi tamamen anlaşılabilir ve derin anlamın bir görünüşünü verir, ancak aslında çok çeşitli nesnelere atıfta bulunabilir - Thukydides'e atıfta bulunulursa,

<sup>91</sup> Geç Latince düzyazının edebi değerleri hakkında otoriter bir şekilde yorum yapmak konusunda pek yeterli değilim; tam metin sağlanmıştır (Ek 2) olanlar için. Bir gözden geçiren tarafından "bu alandaki uzmanlar için bile çok az" olarak tanımlanan bu bölümün yoğunluğu ve karmaşıklığı, bu bölümün ciddi bir eleştirel çevirisini kuvvetle tavsiye etmelidir. *De vanitate*,

Üçüncüsü, burada verilen tanımın tam olarak Filozofların Taşı'na ait olmadığını belirtmekte fayda var - bu bir "temel" tartışmasıdır. *subiecto*] Agrippa'nın adını söyleyemediği en kutsal Felsefe Taşı ". Ancak bölümün başlarında, Taş'ın kendisine dayetti:

Böylece . . . (dedikleri gibi), Midas gibi, dokunulan tüm bedenlerin altın ve gümüşe dönüştüğü kutsanmış bir Filozof Taşı oluşturmaya çalışın. Dahası, sadece Coresus'un sahip olduğundan daha fazla zenginlik vaat ettikleri muazzam gücüyle, aynı zamanda yaşlılığı, gençliği ve ebedi sağlığı ve hatta ölümsüzlüğü de vaat ettikleri en yüksek erişilemez göklerden belli bir özet çıkarmaya çalışıyorlar.

Ördeüncüsü, bu açıklama pasajının açılışının mizahi (eğer biraz etkilenmişse) üslubu, pasajın kendisinin ciddiyeti hakkında şüphe uyandırır:

. . . en kutsal Felsefe Taşı'nın temeli, zekice - neredeyse boş yere bir şeyin adını bıraktım, bu yüzden günahkar ve yalancı olmalıyım; yine de, dolaylı olarak ve daha belirsiz bir şekilde, sanatın oğulları ve gizemlere inisiye olmuş olanlardan başka hiçbirinin anlayamayacağını söyleyeceğim.

on olarak, "boşluk" bir şekilde karakter dışıdır. Daha önce gördüğümüz ve mevcut çalışma boyunca daha belirgin hale geleceği gibi, *De vanitate* çoğu zaman ile çelişiyor gibi görünüyor *DOP*, ancak ilkinin dikkatli bir şekilde okunması, genellikle kabul ettirilebilecekleri bazı mantıksal çözümleri ortaya çıkarır. Simya üzerine söylem söz konusu olduğunda, hiçbir mantığa gerek yoktur - boşluk, açıkça konuşmayı reddetmektir. Hiciv tonu göz önüne alındığında *De vanitate* bir bütün olarak, bence bu yüzle ilgili görünmeyi çok ciddiye alamayız.

*Sihir, Deneyim ve Sebep*

unu birkaç kez önerdim *De vanitate* temelde çelişmez *DOP*, ve birçok yönden tamamlayıcıdır. Beşinci bölümde bu soruya dönecek olsak da, şu anki teşgüliyetimiz *De vanitate* ve simya, Agrippa'nın büyüüne karşı şüpheciliği sorununu yırıntılı olarak incelememizi gerektirir.

Agrippa'nın düşüncesiyle ilgili analizinde, Charles G.Nauert bilim, sihir ve şüphecilik arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında bazı ilginç fikirler öne sürdü, özellikle de ampirik düşünce arasında bir ayrım önerdi.

teorik. İçinde *De vanitate*, Agrippa güvenilirlik gerekçesiyle ilkin eleştirdi:

Şimdi duyular genellikle aldatıldığından, kesinlikle hiçbir test kanıtlayamazlar [ *deneyim*] bizim için gerçek. Dahası, duyular hiçbir şekilde doğanın entelektüel [tarafına] ulaşamayacağından ve doğalarının, etkilerinin ve özelliklerinin veya tutkularının gösterilmesi gereken şeylerin aşağı nedenleri ortak bir fikir birliğiyle bizim için tamamen belirsizdir. duyular, duyular yoluyla hakikat yolunun engelleneceği kesin değil mi? bu nedenle, köklerinde tam da bu duyulara dayanan tüm bu çıkarımlar ve bilimler de belirsiz, hatalı ve yanıltıcı olmalıdır. <sup>92</sup>

Nauert'e göre, "[Agrippa] çeşitli gizli prognostik sanatlarına saldırırken, bunların tahminlerinde bazı gerçeklere dayalı gerçek olabileceğini inkar etmez. Aksine, en sevdiği suçlama. . . [bu sanatların] savunucularının iddia edebileceği. . . iddialarını desteklemek için sadece tesadüfi deneyimler. " <sup>94</sup> Başka bir deyişle, bu tür sanatların kendisinin belirttiği gibi, ". . . Tüm bu sanatların yanlışlarına, bundan başka hiçbir sebep olmaksızın, çıkça tüm sebeplerden yoksun oldukları için itiraz etmemiz gerekir. .

"Chiromancy'yi destekleyenlere rağmen," yine de hepsi deneyimin varsayımları ve sonuçlarının ötesinde hiçbir şey gösteremezler. " <sup>94</sup> Başka bir deyişle, bu tür sanatların savunucularının anekdot verilere sahip olması, ancak onları temellendirecek sağlam teorilerin olmaması yeterli bir eleştiridir.

En azından içinde *De vanitate*, daha sonra, Agrippa'nın aşırı bir antiempirist olduğu anlaşılıyor. Aynı zamanda, kısaca göreceğimiz gibi, *DOP* genellikle deneyime akıl yerine ayrıcalık verir.

Nauert bir uzlaşma önerir:

Yazdığı zaman *De vanitate*, Agrippa, daha yüksek eski modellerin ekim okült sanatlarda veya herhangi bir bilimde, nesnel bir varoluş olmaksızın insan zihninin yalnızca keyfi yapılarıdır. Bu, çeşitli astronomik döngüler, epik döngüler, burçlar ve evler için geçerlidir; aynı zamanda doğru

<sup>92</sup> *De vanitate* 7, 34-35 / 49: "Iam enim cum sensus omnes saepe fallaces sunt, certe

ullamnobis synceramprobare olası deneyime sahiptir. Entelektüel entelektüel, naturam sequant attingere, et rerum inferiorum nedae, ex quibus illarum naturae effectus, ve proprietates seu tutkuları gösterişli, çok iyi fikir birliği nostris sensibus penitus ignotae, sensibus esse ile onne ikna edici veritate? Kesintisiz sonuç çıkarımları ve bilimsel sonuçlar, çok hassas radiküler indatae, her şeyden sapma ve hata yapma. " Ayrıca bkz. Nauert, 298, metin ve not 23.

<sup>93</sup> Nauert, 214.

<sup>94</sup> *De vanitate* 35, 83-84 / 112-13: "Verum harum omnium artium errorem non alia

tionem nobis impugnare, nisi eaipsa, quod eksik videlicet omni ratione gerekir. .

metafizik kavramlar. Gerçek ama muhtemelen hatalı duyuşsal bilgi ve keyfi entelektüel kalıplar: her şeye rağmen, bunlar hala tarafından üretilen genel entelektüel enkazda hayatta kalmaktadır. *De vanitate*.<sup>95</sup>

n azından bu okumayla, *DOP* kesinlikle çelişmez *De vanitate* çünkü birincisi "gerçek ma muhtemelen hatalı duyuşsal bilgiyi" muhafaza eder ve bunlardan tutarlı bir "keyfi entelektüel model" oluşturmaya çalışır. Nitekim Nauert, Agrippa için "Tüm yorumlama alıpları.

yapay ve keyfi, büyüü olanlar diğerlerinden daha fazla değil. Dolayısıyla, yararlı oldukları sürece geçici olarak evlat edinilebilir. "<sup>96</sup> Böylece, ampirik ve teorik bilgi arasındaki ayrım, pratik bilgiye faydacı bir yaklaşım arasında paralel bir ayrıma yol açar, *DOP*, ve hakikatin erişilebilirliğinin epistemolojik bir eleştirisi, şüphecilik tarafından *De vanitate*.

Önceki tartışmalarımız bağlamında, Agrippa'nın büyüü şüpheciliği, hem eski kişinin ans-duyuşsalın faydacı parantezini (fenomenolojiden bir terimi kullanmak için) hem de incisinin sistematik hakikat talebini aynı anda destekleyen ve eleştiren üçüncü bir pozisyon oluşturacaktır. Nauert'in bakış açısına göre, Agrippa'nın bu pozisyonları okkabazlık yapması, "modern bilimin metodolojisini karakterize eden bir prosedür olan, potez fikrinin ve onun gerçeklerin testine tabi tutulması fikrinin benimsenmesine" önelikti.<sup>97</sup>

Nauert'in Agrippa'nın şüpheciliğine dair okuması, Agrippa'nın şüpheciliği ile bilimsel üşünce arasındaki paralelliği aşırı vurgulamaktadır. Bununla birlikte, Agrippa'nın örünüşte çelişkili bu kadar çok görüşe sahip olmasının ve hepsini böylesine güçlü bir ekelde savunmasının nasıl mümkün olduğunu anlamak için onun anlayışı kritik önem şıyor. Çünkü bu çeşitli görünüşte uzlaşmaz konular, bazen sanıldığı gibi, sadece auert'in "Agrippa'nın zihninin macerası" dediği şeyde geçen kavramlar değildir. ksine, çelişkilerin sadece farkında değil, onları savunuyor.<sup>98</sup> Dahası, Nauert'in alizinin ağırlığı, sihir ve şüpheciliğin uzlaşmasının, 17. yüzyılda ortaya çıkacakları gibi oğa bilimlerine güçlü bir şekilde yol açtığını gösteriyor.

<sup>95</sup> Nauert, 215.

<sup>96</sup> Nauert, 215-16.

<sup>97</sup> Nauert, 216; Ayrıca bakınız *Epistolae* 5, 25 (12 Şubat 1528), Agrippa'nın savunduğu

ararlılık gerekçesiyle çeşitli pratik ve okült sanatlar.

<sup>98</sup> Bkz. Nauert, 216: "Agrippa başka bir durumda tam tersini tam olarak geliştirebilse bile,

*Agrippa'nın Simyası: 2. Kısım*

simyaya referanslar *DOP* ve *De vanitate* deneyim / sebep ayrımının bir varyantını, uygulama ve teori ayrımını takip ederek uzlaştırılabilir. Pratik açıdan, Agrippa simya praksisinin her yönüne saldırır ve görünüşe göre hiçbir şeyden kaçınmaz: bu, altın apımı olarak simya, güven hileleri ve "sonunda tüm mallarının, mallarının ve mirasının ayınatıldığı" tatlı delilik " uzakta, kül ve dumana dönüştü. " Teorik açıdan, Agrippa belirli hedeflere saldırır:

Bu yüzden, nesnelerin türünü değiştirmeye çalışırlar ve (dedikleri gibi), Midas gibi, dokunulan tüm bedenlerin altın ve gümüşe dönüştüğü kutsanmış bir Filozof Taşı oluşturmaya (dedikleri gibi) varmaya karar verirler. Dahası, sadece Kroisos'tan daha fazla zenginlik vaat ettikleri muazzam gücüyle değil, aynı zamanda yaşlılığı, gençliği ve ebedi sağlığı ve hatta ölümsüzlüğü de vaat ettikleri en yüksek erişilemez göklerden belirli bir mükemmellik çıkarmaya çalışıyorlar.

yrıca, "duyular genellikle aldatılır [ve] kesinlikle hiçbir test kanıtlayamazlar [ *deneyim*] bizim için gerçek. " Bu şunu önerir *Deneyim*

atik gerçekliğe eşittir, daha spesifik olarak *mantıklı bir şekilde algılanabilir gerçeklik*.

Dahası, "duyular hiçbir şekilde doğanın entelektüel [tarafına] ulaşamayacağı için. . . duyular yoluyla gerçeğin yolu engellenmiştir. " Bu nedenle, doğal deneyimin, yani doğayla pratik etkileşimden elde edilen bilginin kesinlikten ve hatta gerçek potansiyeli olmadığı söylenebilir.

Öyleyse, bu doğal anlamıyla anlaşılan deneyim, *sebepe*

isi de anlamı *teori* ve *göksel insan oranı*. Göksel anlamda sebep olmaksızın, hiçbir doğal şey bir insan gözlemci tarafından algılanamaz veya anlaşılamaz - bir insan gözlemcinin fenomeni gözlemleyebileceği ve bir kez gözlemlendiğinde verileri yorumlayabileceği hiçbir yol yoktur. Teorik anlamda sebep olmadan, doğal olan hiçbir şey anlaşılamaz - olguyu kategorize edecek ve analiz edecek bir yapı yoktur. O halde bu tartışmalarda şunu kabul etmeliyiz *oran*

er iki anlamı da taşır.

Bu çizgiyi takip etmeye devam edelim. Ficino'nun gerekli bir son noktaya sahip olmak için tüm güçleri ve güçleri anladığını hatırlayın, *telos*; Agrippa'nın aynı fikirde olmadığını österen hiçbir şey görmedik. Aslında, doğanın kendisinin bir *telos* Neoplatonik yapı göz önüne alındığında

ozmos, ille de göksel olmalıdır. Başka bir deyişle, göksel, mantıksız, doğanın hiçbir anlamı, amacı yoktur.

Simya, tüm doğal sihirler gibi, basitçe doğal güçleri ve süreçleri ortaya çıkarır ve eşvik eder, örneğin, potadaki temel metallerden altının oluşumunu hızlandırmak için amani hızlandırır. Giambattista della Porta bunu özellikle iyi ifade etti:

Sanat, Doğa'nın Maymunu olduğu gibi, Doğayı taklit ederken bile, Doğa'nın yaptığından daha büyük meseleleri etkiliyor. Dolayısıyla, başka bir Doğa olduğu gibi, Sanatla donatılmış bir büyücü, doğanın birçok gizli yolla ve yakın işlemlerle gerçekleştirdiği işleri derinlemesine araştıran, Doğa üzerinde ve kısmen gördükleriyle ve kısmen de gördükleriyle çalışır. ondan topladığı ve ondan topladığı şey, Doğa'nın aletlerinin muhtelif avantajlarını alır ve böylece işlerini ya hızlandırır ya da engeller, her şeyi doğal mevsiminden önce ya da sonra olgunlaştırır ve bu yüzden Doğayı onun aracı haline getirir. <sup>99</sup>

ynı zamanda, bazı simyasal hedefler ve iddialar (ölümsüzlük, temel dönüşüm, aşkınlık) doğanın çok ötesinde güçler gerektirir. Agrippa'nın esasen aynı fikirde olmadığı Aristotelesçi temel teoriye göre, doğal maddeler, doğası gereği başka maddelere dönüştürülemez — böyle bir dönüşüm *dönüştürme*,

ofret ve şarabın Kütle'de et ve kana dönüşmesi gibi ... Doğada değişme gerçekleşemez ve ilahi bir varlığın müdahalesini gerektirir - bir mucize. Kurşunu altına dönüştürmek de benzer şekilde bir mucize gerektirir, belki de görece küçük bir mucize; bu nedenle, Büyük Çalışma'yı tamamlamak için bir mucize gerekir ve bu nedenle simyacı'nın kutsallığını kanıtlamak ve kutsamak gerekir.

O halde simya, hedeflerine ulaşmak için doğal olanı aşmalıdır - hedeflerini ve *telos* göksel ve ilahi alemler içinde olmalıdır. Teoride, böyle bir aşkınlık sanatı geçerli kılacaktır; gerçekte simya, ancak doğanın dışına çıktığı, doğayı aştığı ölçüde değerli veya geçerli olabilir - yalnızca Eliadean anlamda Agrippa için değerli olabilir. Fakat doğayı tamamen aşmak için simya, Eliade'nin ifadesiyle "Doğadan daha hızlı 'nasıl' performans" olarak tanımlanacak keşfetme' kavramını, doğanın taklidini bir kenara atmalıdır. Bu durumda, simyadan oldukça farklı bir şeye dönüşür.

Bizi Kitap I veya *De vanitate*. Simya geniş anlamda, "entelektüel enkaz" dan sağ alabilir *DOP* ve *De vanitate* eğer dönüşüm gerekçeleri, pota, trans-doğal olana evrildiyse, rasyonel ama hem doğal hem de ilahi olana katılan bir şey. Buradaki bariz olasılık, temelde rasyonel olan, ancak doğal olana bağlı ve ilahi olana ulaşan insan mikrokozmosudur; gerçekte bu, teknik terminoloji veya kimyasal uygulamaların içbirinin olmadığı Eliadean simya anlayışıdır. Ancak bu tür tuzaklar bir kez ortadan kaldırıldığında, bu dil ve özellikle de tamamen rasyonel olduğu söylenemez mi? *yazılı* dil, n azından bu özelliklere uyuyor *potentia'da*? Tüm bu kriterlere uyan bir metin hayal edebilir miyiz? Hangisi bir mikrokozmos olabilir?

Aklıma üç olasılık geliyor, bunların hepsinin doğru olduğunu düşünüyorum *DOP*, henüz bunu ispatlayamasak da. İlki, tabi ki İlahi Söz, *logolar* Enkarnasyonu, doğal büyü ve şüphecilğin zorluklarını tamamen insani, dolayısıyla doğal ve yine de tamamen açık, ilahi bir amaç ve mutlak bir referans noktası sağlayarak çözmesine olanak tanıyan Mesih. İkincisi, birincisine paralel olarak, kendisi de evrenin bir mikrokozmosu olan Kutsal Yazı olarak İlahi Söz'dür. Son olarak ve bence en ilginç, *De occulta* /*sefesi* kendisi, evrenin ve insanın bu mükemmel mikrokozmosu olarak okunabilir. Simyacının kontrollü ve mükemmel bir mikrokozmos inşa etmek için bir pota kullandığı anlamda, Agrippa'nın potası

*DOP* kendisi.

### *Sonuçlar*

ütün bunlar bize ne kazandırdı? Bunu görmeye geldik *DOP*'nın doğal büyüğü kendine özgü bir şekilde tanımlanır, insan zihninin doğa ile tuhaf bir şekilde baskın ve yine de dışsal bir ilişki içinde olması ve Agrippa'nın radikal şüphecilğinin doğal-büyülü projenin üstününün altını çizmesi. Özetle, doğal büyüğünün *DOP* kendi içlerinde doğal büyüğü olmayan yüksek alanlara ve realitelere bağlı olarak eksiktir.

*DOP* Doğal büyüğü, şüpheli bir biçimde, dışsal bir noktadan sarkan bir sona ötürür. Henüz, bu noktayı güvenle belirleyemiyoruz; yetersiz verimiz var. Bir şekilde içinde kök saldıgını ya da daha doğrusu içsel olana benzer olduğunu biliyoruz.

entezi yoluyla akıl, akıl ve hayal gücü / duyu arasındaki zihinsel ilişkiler. Bunun tamamen olağanüstü bilginin ilgili olmadığı bir şey olduğunu da biliyoruz - bu şüpheciliğin temelidir. Bunun ötesinde sadece bu aşamada tahminler yapılabiliriz.

Bu akıl yürütme çizgisinin son sonucunu, tümüyle ilerlerken, zaten ima etmiştim. *DOP*; bu an için birkaç alakalı maddeye dikkat çekiyorum.

İlk olarak, şüphecilik *De vanitate* temel görünümüyle uyumludur *DOP*, bu, dış referans noktasının ilahi olması ve özellikle Tanrı Sözü ile ilgili olması gerektiğini öneriyor - "excellentia verbi dei." İkincisi, eserin yapısını sadece üç dünyaya paralel üç taba değil, aynı zamanda her dünyanın içinde de ciddiye almalıyız; bu, Kitap I'nin dil ve kelime ile ilgili son bölümlerinin, doğal büyü'nün geri kalanına göre nihai ve üstün bir anlamda durduğunu gösteriyor - yine "excellentia verbi dei". Son olarak, toprak algısına yönelik radikal bir dış referans noktasının temel sınırlamasını, yani sistemin içerisindeki hiçbir şeye bağlanamayacağını anlamalıyız; başka bir deyişle, ilahi bir referans noktasının seçimi, ya feragat eden, apofatik bir mistisizm ya da ilahi olanın tamamen doğal hale geldiği bir geçiş örneğini gerektirir, veya doğal ilahi - üçüncü kez, "excellentia verbi dei". Özetle, doğal büyü'nün, İlahi Sözü'nün doğasındaki enkarnasyon olan Mesih'e giden yol olarak okunması gerektiğini öneriyorum.

Ne yazık ki, bu aynı zamanda doğal büyü'nün göksel ve özellikle ilahi büyüü gerektirdiğini (buna bağlı olduğunu) gerektirir. Başka bir deyişle, doğal büyü hakkındaki bu sorular, Kitap II ve Kitap III'teki kanıtların bulunmaması halinde tatmin edici bir şekilde yanıtlanamaz. Aynı zamanda, bu kitaplarda ne bulmayı umduğumuza dair bir fikrimiz var.

Kitap II'de dil ve biçimin bir analizini göreceğiz; yani, Enkarnasyonun yorumlama problemiyle, yani aklın doğal şeyler üzerindeki hakimiyetiyle bağlantı kurmasını sağlayan dil teorisi. Kitap III'te, yorumcunun, büyücünün statüsünün, olumsuz ya da apofatik olmaktan başka her şey olmayan bir tür entelektüel mistisizm üreten logos'unkine benzer olduğuna dair kesin kanıtlar göreceğiz. Özünde, Kitaplar II ve III, Kitap I'nin ima ettiği şeyi gösterecek, büyücünün insan ruhunun Tanrı'nın doğal sesten azılı dile ve ötesine geçen bir anlayışa ulaşmasını sağladığını, Söz ile birliği sağlamak için dili aştığını gösterecektir. .

Ancak bu sonraki kitaplara dönmeden önce, tarihyazımı sorunlarımıza dönelim.

### *Bilim, Büyü ve Yates Tezi*

"Hermetik" tartışmasındaki en büyük sorun, bilim adamlarının "bilim" in ne olduğu veya ne olmadığı konusunda temelde hemfikir olmamaları ve bu da zorunlu olarak bir *çıkamaz okak*. Kabul edilmelidir ki, tartışma şu anda neredeyse geçersizdir, "Yates tezi" nin yanlışlığı değilse de en azından abartıldığı, ancak daha temel problemin kaldığı kabul edildi. Araştırmamızı öneririm *DOP* sorunu netleştirmeye yardımcı olabilir.

Yates'in kendisi, bilimle ne demek istediğini güçlü bir şekilde ortaya koyan önemli bir ayrımı yaptı:

Sihirbazın dünyaya karşı tutumu ile bilim adamının dünyaya karşı tutumu arasındaki temel fark, birincisinin dünyayı kendine çekmek isterken, bilim adamının tam tersini yapmakta, dünyayı bir hareketle dışsallaştırması ve kişiliksizleştirmesidir. Hermetik yazılarda anlatılana tamamen zıt yönde bir irade. . . . 100

Florin Cohen, Yates'in bu ayırmadan çıkardığı çok önemli bir sonuca işaret ediyor:

[T] o, 17. yüzyıl bilim serüveni boyunca Hermetik düşünce kalıplarının ısrarı, Bilim Devriminin tüm öncüleri olmasa da, yeni bilimlerinin entelektüel taramasında karşı konulamaz olsa da neden olduğu akut bir farkındalığa ihanet etmektedir. İnsan kişiliğinin sonsuz karmaşık yapısına ilişkin içgörü kaybı - insanın gelecekte doğayı ele almasının bir sonucu olmadan değil. 101

Yates'in sihre karşı bilim anlayışı basit olsa da, bilgin (bilim adamı veya büyücü) ile "dünya" arasındaki ilişki hakkındaki argümanı, biraz kesinlik eklersek kurtarılmaya değer. Birincisi, önceki cümlede tırnak işaretlerinin önerdiği gibi, "dünya" kavramı yakta kalamaz. İçinde *DOP*, üç dünya birbiriyle bağlantılı olsa da temelde farklıdır. Bilim ve sihir karşılaştırırken kategori hatalarından kaçınmak için, "dünyayı" şu dünyayla sınırlandırmalıyız: *doğa*.

Daha da ileri gitmek gerekirse, Yates'in aklında olduğunu düşündüğüm ayrımı oluşturan şey böyle bir sınırlamadır. Doğanın "dışsallaştırılması" Yates

<sup>100</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 454.

Cohen, *Bilimsel Devrim*, 199.

on derece bilimsel olarak kabul edilen, doğayı temelde insanlığın metafizik yönlerinden (zihin, ruh, ruh) farklı olarak görür. Bu anlayışa göre, doğa araştırması bilim adamının deneydeki etkilerini ortadan kaldırmalıdır, çünkü bu tür etkiler doğa ile aynı araçlarla çalışılamaz. Bilim adamının nesnellik hedefini felsefi olarak sorunlu bulsa da, fiziksel ve metafiziksel arasında bir ayrım kabul edildiğinde mantıksal olarak gereklidir. Bilim insanı, doğayı "bir irade eylemiyle" dışsallaştırmak ve kişiselleştirmekten ziyade, doğanın işleyişini daha iyi incelemek için bir araştırma nesnesi olarak iradeyi teslim eder.

Yates, bu kavramsallaştırma ile Heretik doktrini karşılaştırmakta haklıdır, çünkü öncisi temelde mikrokozmosa dayanmaktadır. Eğer insan bir mikrokozmos ise, onun metafizik yönlerinin incelenmesi zorunlu olarak herhangi bir doğa analizinin bir parçasıdır. Sonuçta, insanlığın tamamen doğal (örneğin biyolojik) incelenmesi, insan doğasının insanlar ve diğer canlılar arasında ayrım yapmak için en kritik olan kısımlarına, dil, din -atta sihir gibi insan kültürünü oluşturan kısımlara nadiren odaklanabilir. Bu nedenle Hermetikçi için en önde gelen araştırma nesnesi, *ilişki*

bilim adamı ve evren arasında. Bazı araçların, özellikle de normalde düşünülen doğa bilimleri araçlarının, bu temelde metafiziksel ilişkiye tam olarak uygulanamayacağı düşünülürse, bu araçların çalışmanın amacı için yetersiz olduğu kabul edilmelidir.

Yates'in "içselleştirmesinin" ve "dışsallaştırmasının" eylemler olmadığını kabul ederek formülasyonuna daha fazla hassasiyet uygulanabilir. *aksiyomlar*: Bilim adamı, belirli hedeflere ulaşmak için çalışmayı sınırlarken, sihirbaz böyle bir sınırlamanın geçerliliğini reddederek, evrenin bütünlüğünü incelemelidir. Bu anlayışa göre bilim adamının, gelecek nesillerin onu sentezleyeceği ve büyük soruları yanıtlayacağı varsayımıyla, sürekli artan bilimsel bilgi yığınının veri ve sonuçlara katkıda bulunduğu, ilerlemeye inanması gerektiği söylenebilir. ; bu kesinlikle Bacon'un İsmail Hamedani'nin onun *Yeni Atlantis*. Yates'in Hermetik anlayışında, sihirbaz çalışmayı böylesine ayırtamaz, çünkü bir verinin gerçeği, özellikle fiziksel duyularla doğrulanamaz olduğu için, büyük şemaya uydurulmadan değerlendirilemez.

Yates'in ayrım yoluyla tanımının bu yorumunun tanım sorununu gerçekten özdüğünü iddia etmiyorum, Yates'in de çıkardığım sonuçlardan tamamen memnun olduğumuzu düşünmüyorum. Bununla birlikte, hem dünyanın hem de doğal büyüünün anlamaya doğru gittiğini düşünüyorum. *DOP* ve modern bilimin gelişimiyle çelişkili kişisi.

### Sanat, Doğa ve Bilim

onuçlara pek hazır olmasak da, bu noktada Agrippa'yı bilimsel devrimin ışığında değerlendirmek belki de değerli. Bu devrimin modern tarih yazımı, modern deneysel bilimin gelişiminin yalnızca bir dizi özel keşfi (kan dolaşımı, güneş merkezli güneş sistemi, hesap ve Newton mekaniği vb.) Gerektirdiği genel öncülünden hareket etme eğilimindedir. bir dizi önemli teorik ve metodolojik değişim. Agrippa'yı bilimsel devrimin öncüsü olarak değerlendirmek için, çalışmalarını dünya görüşündeki veya yaklaşımındaki değişimler bağlamında değerlendirmek gerekir.

Yararlı bağlam sağlayan bu tür iki entelektüel hareket vardır. Birincisi, şüphecilik deninden canlanmasındır. Bu canlanmanın bilimsel devrimdeki pek çok önemli figür, Descartes ve Bacon üzerindeki etkisine dair çok az şüphe olabilir. Agrippa'nın şüpheci yanına yazarak etkili ve önemli bir katkı yaptığı da aynı derecede tartışılmaz. *De vanitate*, ve Descartes'ın bu kitabı genç bir adam olarak okuması bağı daha da güçlendiriyor. Aynı zamanda, Agrippa'nın şüpheciliğinin olağanüstü bilgiye şiddetle karşı çıktığı gerçeğini de dikkate almaya değer; aslında *De vanitate* en doğrudan zıttı Bacon'inki olabilir *Novum organum*. Aşağıdaki beşinci bölümde, şu soruya döneceğiz: *De vanitate*, şüphecilik ve bilimsel devrim, ancak kitabının Descartes ve Bacon'un projelerine katkıda bulunduğu ölçüde, Agrippa'nın yanlış kullanım ve yanlış okuma gibi durumlara muhtemelen itiraz edeceği zaten açıktır.

Paolo Rossi'nin Francis Bacon üzerine çalışması, Agrippa'nın bilimini değerlendirmek için ikinci bir teorik bağlam sağlar. Rossi, Bacon'un sanat ve doğa arasındaki klasik Aristotelesçi ayrımı ortadan kaldırmaya çalıştığını ve ikisi arasında kesin ve dokunulmaz bir sınır önerdiğini savundu. Kısaca Rossi'nin iddiası, Bacon'un teknoloji anlayışının, barut veya pusula gibi icatların hem aletler hem de çalışma nesneleri olarak doğayı araştırmak için yararlı olabileceğini düşünmesi nedeniyle sanat-doğa ayrımını baltaladığı yönündedir.<sup>102</sup>

Öte yandan William Newman, kısa süre önce Bacon'da meydana gelen sanat-doğa ayrımının bulanıklaşmasının simya literatürünün güçlü bir şekilde habercisi olduğunu iddia etmiştir. Newman'ın anlamı şudur:

"Doğanın Maymunu" olarak sanat ve sanatın doğanın çalışmalarını normalden daha hızlı gerçekleştirmesini sağlayabileceği kavramı, Bacon'un yaptığı gibi sanat-doğa ayırımının temelinde aynı eleştirisini sağlıyor. Dahası, Newman, simya savunucularının reddettiği harika teknik başarılarla, özellikle de barut, kimyasal boyalar ve cama atıfta bulunarak sanatlarını savunma alışkanlığına sahip olduklarını belirtiyor. Yine, Bacon'daki teknolojik gelişmelerin değerlendirilmesinin, Bacon'un simya ataları hakkındaki tutarlı sayılır bilgisine dayandığı görülebileceğini savunuyor.<sup>103</sup>

Newman tarafından vurgulanan tüm noktalar Agrippa'da açık ve net bir şekilde ortaya çıkıyor. Her ikisinde de doğal büyü'nün tanımları *De vanitate* ve *DOP* kendisi, uygun şekilde kullanıldığında, doğanın işlemlerini teşvik eden bir doğa yükünmesi olarak sanat kavramına işaret eder. Benzer şekilde, sayfanın tek kısmı *De vanitate* simyacıların teknik başarılarını özür dilercesine anlatan simya üzerine bir araç Agrippa'nın tanıdık bir listesini veriyor:

Bu sanat sayesinde pek çok mükemmel zanaatın başlangıcını olduğunu inkar etmiyorum. Böylece masmavi, zinober [ *cinnabrij*], zinober [ *mini*], mor ve müzikal altın denilen şey ve diğer renkler. Orichalcum için bu sanata minnettarız<sup>104</sup> ve tüm metallerin alaşımları, bağlanmaları ve tahlilleri ve ayrılmaları. Silah, bu sanatın korkunç icadıdır. Bu nedenle, Theophilus'un mükemmel bir kitap yazdığı en asil cam yapımı sanatı da geldi.<sup>105</sup>

u, Agrippa'nın çalışmalarının Bacon'un temelini oluşturduğu anlamına gelmez. Newman'ın österdiği gibi, sanat ve doğa arasındaki kısmen zayıflamış ayırım, yalnızca Bacon'dan değil, Agrippa'dan da önemli ölçüde önce geldi ve Agrippa'nın yeniden ifade edilmesinde kesinlikle çok yeni bir şey yoktu. Aynı zamanda Agrippa'nın yazıları inkar edilemez bir şekilde sonraki düşünürleri de etkiledi. Bacon'un sanat ve doğa kavramlarını Agrippa'dan aldığını iddia etmek mümkün değilse, bu da gereksizdir; konuyla ilgili olan şey, Bacon'un okumasında çok uzaklara gitmesine gerek olmamasıdır. Özetle, Thorndike'ın değerlendirmesinin *DOP* "bibliyografyası için aşırı açık bir şekilde değerli" olduğu için,

<sup>103</sup> William R. Newman, Allen G. Debus ve Michael T. Walton, eds., "Sanat-Doğa Bölümüne Simya ve Baconian Görüşleri", *Doğa Kitabını Okumak: Bilimsel Devrimin Öteki Yüzü* (Kirkville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 81-90.

<sup>104</sup> Muhtemelen piring.

<sup>105</sup> Theophilus, *Divine Art and Mystery*, 100-101.

in garibi, yeterince doğru, on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki düşünürler onu muhtemelen tam da bu şekilde, bir tür referans cilt olarak kullandılar. Agrippam, bilimsel çevrime başka bir doğrudan katkı yapmadıysa, yine de bunun için tanınmayı hak ediyor.

### *Bir Dil Teorisi?*

Agrippa'nın kuşkuculuğunu okumamız, "gerçek ama muhtemelen hatalı duyuşal bilgi" ve "keyfi entelektüel kalıplar" arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Agrippa'nın "gerçek üphediliği söz konusuysa. . . duyuşal bilgiden daha yüksek oranlama düzeylerine ulaşma," <sup>106</sup> bunun için olduğunu kabul etmeliyiz *DOP* öncelikle bir problem *iletişim*: duyuşal akıl ve akıl ile nasıl iletişim kurar? makrokozmosta hangisi sorusuna eşdeğerdir, doğal dünya ilahi ile nasıl iletişim kurar?

Bu, ölçüsüz orantıları olmayan metafizik ve dilbilimsel bir sorundur ve doğal dünyanın sonundaki en acil soru olmaya devam etmektedir. İlahi-doğal iletişimin temeli, yukarıda önerildiği gibi, Mesih'in Enkarnasyonu ile atılmıştır; yine de, bu tekil örneğin temel problemin her olası yansımasını nasıl temellendirebileceğini anlamak zordur. Özetle, esasen, gerekli olan, zaten üzerine yerleştirilmiş olan tüm ağırlığı destekleyebilecek bir dil teorisidir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İŞARET, SİGİL, METİN

Çalışma masasında bir kitap yatıyordu,  
Agrippa'nın o gün okuduğu; Orada mektuplar kanla yazılmış,  
Yapraklar ölü deriden yapılmıştı.

Ve arasındaki bu korkunç büyü yaprakları, şimdiye kadar  
görülen en çirkin resimler miydi, Görülmesi çok kötü olan  
şeylerin benzerliği, Ne oldukları söylenecek kadar uygun  
değil.

- Robert Southey

İlk Kitapın doğal büyü, 73 ve 74. bölümlerdeki bir yazma tartışmasıyla sona erer.  
Bu bölümleri geçişli olarak düşündüğümüzde, *DOP* matematiksel büyüye doğru, belirli  
noktalar hemen ortaya çıkar.

İlk olarak, doğal büyüün özünde bir logolar büyü, Enkarnasyona bağlı bir sihir,  
Anı'nın dünyadaki içkin, fiziksel varlığına bağlı bir sihir olduğunu gördük.  
Matematiksel veya göksel büyü, mantıksal olarak yazmanın ve dolayısıyla Kutsal  
harflerin büyü olmalıdır. Bu, iki geçiş bölümünün "Yazmanın erdemi" nin açık  
dağılıyla doğrulanmaktadır. . . " ve "orantılı. . . harflerin. . . " 1

İkincisi, yazmak *DOP* Gördüğümüz gibi matematiksel ve göksel alana kadar  
zaman zihinden devam eder: "Şimdi yazı aklın son ifadesidir ve konuşma ve sesin  
ayısıdır.

. . " 2 Benzer şekilde, dilin göksel alana genişlemesi

1 *DOP*! 73, 240/221, De virute scripturae et de imprecationibus et inscriptionibus faciendis; *DOP*

74, 241/223, Orantısız, muhabirlik, indirgeme edebiyatı reklam işareti ve gezegenleri ikinci çeşit

iller, tabella hoc indicante.

2 *DOP*! 73, 241/221: "Scriptura autem ipsa ultima mentis expressio est, sermonis vocisque

abel'de bölünmüş birçok insan dili için, konuşmanın düşmüş doğasından mantıksal olarak üstün

çeşitliliklerine göre dalgıçlar ve belirli sıraları, sayıları ve figürlerinden oluşan uygun yazı karakterleri almış ve hap veya şansla veya insanın zayıf yargısıyla değil, yukarıdan oluşturulmuş, böylece göksel ve kutsal bedenlere ve erdemlere katılıyorlar. . . . 3

azı eşzamanlı olarak, sözün önceki varlığına dayanır ve göksel olanın üstün merkeçliğine bağlıdır. Matematiksel olanı anlamak, yazılı olana yaklaşımdır ve bunun ersi de geçerlidir. Kitap II böylece sayıdan karaktere yazmanın büyüsunü açıklar.

Frances Yates'in dünyanın büyüsunü anladığını gördük (sayfa 66) *DOP* büyücünün etkin" bir anlayışına bağlı olmak; Yeterince vurgulanmayan şey, bu operatif anlayışın Yates için özellikle matematiksel sihirle ilişkili olduğudur. Yanlış bir şekilde, vismathematik arşısında böyle bir duruşun doğanın bilimsel matematikselleştirilmesinin temellerini oluşturduğu sonucuna varmasına rağmen, matematik ve işlemsel gücü ilişkilendirme konusundaki kavrayışı hatırı sayılır değerdedir. O halde bu bölümde, nasıl olduğunu söyleyeceğiz. *DOP* büyü gücün faaliyetini anlar. 4

Doğal büyü, gördüğümüz gibi, Tanrı Sözünün Mesih'te enkarnasyonunda tamamlanmasına doğru gelişir. Aynı zamanda, böyle bir dil teorisine dair hiçbir kanıt veya açıkça teorik bir kanal görmedik.

3 *DOP* I: 74, 241/223: ". . . quae quidem linguae iuxta suam diversitatem etiam diversas ac proprios alcısı scripturae karakterleri, suo quodam certo ordine, numero et figura Constantes, non fortuito, nec casu, nec fragili hominum arbitrio, sed divinitus sic dispitos atque cormatos, quomumcoelestibus . . . , "Bölümü W.

4 Yates, *Giordano Bruno*, özellikle Bölüm 8, "Renaissance Magic and Science", sayfalar 144-

5, burada matematik ve sayı, sihirden bilimin gelişmesi için bir "ana anahtar" olarak görülüyor. Bu bağlamda, Giordano Bruno'nun beşinci büyü tanımının çıkarımlarını dikkate almaya değer: "Beşinci anlam, [doğal büyü] 'ye ek olarak içerir. . . kelimelerin kullanımı, ilahiler, sayı ve zaman hesaplamaları, semboller, şekiller, semboller, karakterler veya harfler. Bu, doğal ve doğaüstü ya da doğaüstü arasında bir ara olan ve tam anlamıyla 'matematiksel büyü' olarak adlandırılan bir sihir biçimidir. *hatta daha doğrusu kült felsefe*" (Vurgu benim). Bruno, "okült felsefe" nin göksel veya matematiksel büyüünün geniş bir anlayışı olduğunu kastediyor gibi görünüyor ve ona göre, kitabın II. *DOP* tüm çalışmanın anahtarıdır. Örneğimiz gibi Bruno'nun okuması doğrudur; Agrippa'nın önceki akademisyenlerinin, onun derinden kilediği kişilerin yorumlayıcı ifadelerini genel olarak görmezden gelmeleri talihsiz bir durumdur. Giordano Bruno, "OnMagic", *Sebepe, İlke ve Birlik ve Büyü Üzerine Denemeler*, ed. ve trans. Richard J. Blackwell ve Robert de Lucca, 105-42 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 105.

lesih'in özel durumu dışında ilahi ve doğal arasındaki iletişim için. Yapısı göz önüne alındığında şaşırtıcı değil *DOP*, bu iletişim açıklamasını, doğal ve ilahi olanın ortasında, Kitap II'de bulduğumuzu.

Göksel büyü'nün içinden geçerken, dil ve anlam teorisi netleşmeye başlar. Dilin kurucu kısımlarını ve bunların nasıl ilişkilendirildiğini, işaretlerin nesnelere gönderme yapabileceği farklı yolları ve bu tür referansların potansiyel etkilerini öğreniyoruz. Yukarıda bahsedildiği gibi, dil şemasında yazı diline ayrıcalıklı bir konum verildiğini de görüyoruz ve bu ayrıcalığı anlamaya başlıyoruz.

### Örnek: Sihirli Kareler ve Figürler

Somut nesnelerin - mıknaatılar, taşlar, hayvanlar, vb. - manipülasyonuna vardığından, doğal büyü'nün hayal edilmesi nispeten kolaydır. Bununla birlikte, matematiksel sihir, matematiksel, geometrik ve biçimsel soyutlamaları maddi nesnelerle ilişkilendiren uygulamalara dayanır; bu nedenle, Kitap II'nin büyü'sü deneyimlerimize oldukça yabancıdır. Açıklık adına, o halde somut, pratik bir örnekle başlayalım.

Bölüm 22, "Gezegenlerin tabloları, erdemleri, biçimleri ve üzerlerine hangi ilahi isimlerin, zekaların ve ruhların konulduğu hakkında" başlıktır. 5 Bir dizi sihirli kareler ve büyülü figürler içerir ( *signacula*, *karakterler*) minimum açıklama ile. 6 Yedi gök cismi, en uzaktan en yakına sırayla, üçten dokuza kadar olan sihirli karelere bağlanır (bir veya iki kare karesi yoktur), Satürn'e üçün karesini, Jüpiter'i dört ve benzerlerini verir. Dokuzuncu mertebeden Ay karesine kadar. Her kare hem Arap rakamları hem de İbranice ile ifade edilir. *gematria*, 1'den 9'a, 10'dan 90'a ve 100'den 900'e kadar sayıların alfabedeki harflerle temsil edildiği geleneksel İbranice numaralandırma sistemi. Her kareye, soyut bir gezegen karakteri eklenmiştir ( *karakter*) ve iki veya üç işaret ( *Signacula*)

gezegenin çeşitli ruhsal varlıklarıyla bağlantılı, genellikle bir

5 *DOP* II: 22; 310-12 / 318-28.

6 Tartışma boyunca açıklığa kavuşacağı gibi, bu rakamların terminolojisini tercüme etmek zordur. Üç terim sorunludur: *Signaculum*, *sigillum*, ve *karakter*. *Karakter* Onun soydaşları ile render ediyorum. *Sigillum* "Mühür" kelimesini çeviriyorum. *DOP* genel olarak balmumu içinde preslenmiş bir contayı ifade eder. *Signaculum*, sık sık "mühür" olarak tercüme edildi, "mühür" anlamındadır. "Şekil" i genel bir terim olarak kullanıyorum. *DOP*'s *figura*.

CL.

## DE OCCULTA PHILOSOPHIA.

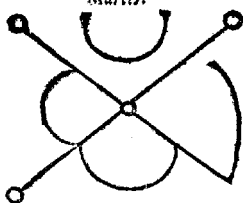
Tabula Martis in abaco.

In notis Hebraicis.

11	24	7	20	3
4	12	25	8	16
17	5	13	21	9
10	18	1	14	22
15	6	19	2	15

א	ב	ג	ד	ה
ו	ז	ח	ט	י
יא	יב	יג	יד	טו
טז	יז	יח	יט	כ
כא	כב	כג	כד	כה

Martis.

Signacula siue characteres.  
Intelligentie Martis.

Demonij Martis



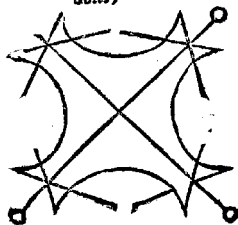
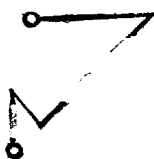
Tabula Solis in abaco.

De notis Hebraicis.

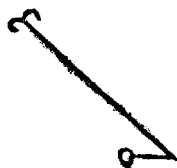
6	32	3	34	35	1
7	11	27	28	8	30
19	14	15	16	25	14
18	20	22	21	17	13
5	29	10	9	26	12
26	5	31	4	2	33

א	ב	ג	ד	ה	ו
ז	ח	ט	י	יא	יב
יג	יד	טו	טז	יז	יח
יט	כ	כא	כב	כג	כד
כה	כו	כז	כח	כט	ל

Solis.

Signacula siue characteres  
Intelligentie Solis.

Demonij Solis



yilik için zeka ve kötülük için iblis." 7 Oldukça gnomik metinden, bu işaretlerin ve karakterlerin, önceki bölümlerde açıklanan harflerin sayısal değerlerini kullanarak ilislerin isimlerinden ve ilgili büyülm karelerden türediğı açıktır. *DOP*. Satürn heydanının açıklaması şöyledir:

Bunlardan ilki Satürn'e atanmıştır ve dokuzun belirli sayılarını [yani birden dokuza kadar olan sayıları] içeren üç kareden oluşur ve her satırda her yönde ve her biri boyunca üç [sayı] vardır. çap toplam on beş, tüm sayıların toplamı kırk beş. Bunun üzerine, sayıları doldurmak, neyin iyi olduğuna dair bir zeka ve kötü olana bir şeytanla doldurmak gibi ilahi isimler vardır; aynı sayılardan Satürn'ün ve onun ruhlarının işareti veya karakteri çizilir, örneğin onun masasına atfedeceğimiz gibi. 8

u figürlerin tılsımlara nasıl yazılabileceğı ve ne için kullanılabileceğı hakkında da bazı enel bilgiler var. Bölüm biter,

Şimdi bu tablolardan işaretlerin, yıldızların ve ruhların nasıl çıkarıldığını bilge arayışçı ve bu tabloların doğruluğunu anlayacak olan, kolayca öğrenecektir. 9

### İhirlî Kareler

ihirlî kare, sayısal bir tablodur. 4 9 2

rdışık sayılar, öyle ki herhangi bir satır, sütun veya tam diyagonal (köşeden köşeye) boyunca toplam 3 5 7

abittir. Genel olarak bu tüm kareler satır veya sütun sayısına göre açıklanır; bu yüzden bir düzen karesi 8 1 6

ördü, dört sıralı ve dört sütunlu birdir ve **Figür 3:** Büyü

kare, sipariş 3

7 Örnek sayfa bitti, şekil 2.

8 *DOP* II: 22, 310/318: "Harum prima, Saturno adsignata, ex quadrato ternario constat, continens pecifices novem et in qualibet linea tres quaqueversum et per utrunque diametrum construentes undecim, tota autem numerorum summa quadraginta quinque. Huic ex divinis nominibus praeficiuntur aedictos numeros implantia nomina cum intelligentia ad bonum et daemonio ad malum; elicitorque ex dem numeris signaculum sive character Saturni et spirituum eius, quales inferius suae tabulae describemus. "

9 *DOP* II: 22, 312/320: "Nitelikli autem eliciantur signacula ve characteres cum stellarum, tum spirituum istis mensulis, sagax scrutator and qui harum mensularum doğrulamaem intellexerit facile invenire

den 16'ya kadar tüm tam sayıları içerir. Üç satır kadar az ve kurucunun istediği sayıda olabilirler. Üçüncü dereceden yalnızca bir olası kare vardır, ancak dönme ve ansızıtma toplam sekiz matematiksel olarak eşdeğer varyasyon üretebilir. Dörtlü kare için en az 800 benzersiz kare vardır ve kareler büyüdükçe sayılar çarpıcı biçimde artmaya devam eder. Kadar büyük bir kareyle uğraşırken *DOP* Dokuzuncu mertebeden y kare, olasılıkların sayısı modern tekniklerle bile hesaplanması zor olacak kadar büyük.<sup>10</sup>

Sihirli kareler, boyutlarına bakılmaksızın belirli tutarlılıklar gösterir ve bu nedenle, her zaman üretecek kurallar tasarlanabilir. *a* sihirli kare, aksine *herşey* sihirli kareler. Arap matematikçiler muhtemelen çok sayıda olası kuralın bir kısmını MS yedinci yüzyıl kadar erken bir tarihte biliyorlardı ve on üçüncü yüzyıl Bizans matematikçisi Manuel Moschopoulos, hemen hemen kesinlikle (doğrudan veya başka türlü) kareler için ana kaynak olan kuralları ve kareleri tanımladı. *DOP*.<sup>11</sup>

Farklı boyutlardaki kareler ile gök cisimlerinin sıralaması arasındaki bağlantı, örünüşe göre en azından eski Harran kültürüne dayanıyor ve yaklaşık on ikinci yüzyılda Arap düşünürler arasında kesinlikle yaygındı. Her zamanki Arapça sistem rayla hareket etti *dışa doğru* yeryüzünden, öyle ki aya için karesi, Merkür'ün karesi, *DOP* II: 22 tam tersi şekilde çalışır.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Sihirli karelerin matematiksel konuları WW Rouse Ball ve H'nin "Sihirli Kareler" bölümünde iyi

ortışılmıştır. SM Coxeter, *Matematiksel Rekreasyonlar ve Denemeler*,

8. baskı. (New York: Dover, 1987), 193-221.

<sup>11</sup> Paul Tannery, "Traité de Manuel Moschopoulos sur les carrés magiques" *Bilimler chez les Byzantins*'i

*tesinleştirir*, vol. 4 / *Mémoires Scientifiques*, 27-60 (Toulouse: E. Privat,

1920).

<sup>12</sup> Eski Harran kökenleri için bkz: HE Stapleton, "The Antiquity of Alchemy"

*mbix* 5, no. 1-2 (1953), 1-43; ve "Jabirian Simyasının dayandığı sayıların olası kaynakları" *Archives ternale de l'Institut des Sciences* (UNESCO, 1953). Ahrens, buna paralel bir sistem buldu *DOPEI* uni'nin eserlerinde (ö. 1225), ancak Agrippa'nın bu kaynağa aşına olduğunu varsaymak için çok az neden ar; Nowotny, gerçekten de Agrippa ile aynı sıradaki sihirli kareleri sunan on beşinci yüzyılın sonlarına ait metin buldu, ancak çalışmanın Agrippa'nın sistemi için temel önemi konusunda onunla aynı fikirde amıyormuş. (W. Ahrens, "Studien über die 'magischen Quadrate' des Araber,"

*lâm*, vii (1916), 186-250; Nowotny, kritik notlar *DOP*, 430ff.) Söz konusu metin olan "De septem quadraturis planetarum" hem Agrippa hem de Albrecht Dürer'in kaynak olduğu görülüyor. *Melankoli I*. Agrippa manından sonra sistemin batıdaki her sunumunun, Agrippa'dan hoşlanmadığı için sistemi büyük asılıkla yeniden tersine çeviren Girolamo Cardano dışında, gezegenlerin sayılarla korelasyonlarını ıllandığını belirtmek ilginçtir.

### Şeytani Mühürlerin Yapımı

ezegensel ve şeytani işaretler görünüşte tamamen orijinaldir, ancak temel kavramlar çeşitli kaynaklardan türetilmiş olabilir. <sup>13</sup> II: 22, Çocuk Taslağında bulunmadığından veatta 1531 DOP'nin öngörülen içindekiler tablosunda belirtilmediğinden, okumamıza ehberlik edecek yalnızca 1533 DOP'ye sahibiz.

Şeytani işaretler ( *Signacula*) İbranice yazılmış sihirli karelerden türetilmiştir. Tema yöntemi kavramsal olarak oldukça basittir - bir zamanlar ilgili harfleri düz çizgilerle değiştirir - ancak onu uygulamaya koymak oldukça zordur. Çoğu zaman olduğu gibi, İslis adının bir harfi karede görünmediğinde, kurucu, değerinin onda biri olan harfi yerine koyar. *Gematria* sayılar; bu nedenle, örneğin, mektup *lamed* (l = 30) harf ile değiştirilir *gimel* (g = 3). Bu, şu adıyla bilinen bir sisteme dayanmaktadır: *aiq beker* (rkb yy)), ayrıca en basit şekilde grafikte (şekil 4) temsil edilen dokuz oda olarak da dlandırılır. DOP III: 30. *Gematria* sayılar II: 19'da açıklanmıştır.

Bu basit numerolojik numara şeytani işaretlerdeki hemen hemen tüm çeşitli orlukları çözer; ne yazık ki tamamen tutarlı bir şekilde uygulanmıyor. İki durumda ( *Nachiel*, *üneşin Zekası* ve *Hagiel*, Venüs'ün Zekası), bir final *lamed* gereğine rağmen, *gimel* e değiştirilir

*lamed* aslında karede görünür, belki de bu, armanın *msw* aha temiz görünmesini sağladığı içindir. Bazı durumlarda, nlar basamağı ve ardından birler basamağı, işarette her iki arfi de içeren tek konumla temsil edilir. *yodalef* (  $\frac{C}{O.z.} = 11$ ) <sup>+</sup> t  
inde *Graphiel*, Mars'ın Zekası. Bu, kombinasyonda en aygın olanıdır *yod-alef*, ama durumlar var

# lg	rkbqy)
N lg	Rkbqia
300 30 3	200 20 2100 0 1
<i>msw</i>	K nhtmd
<i>msw</i>	knhtmd
600 60 6	500 50 5400 40 4
$\frac{C}{O.z.} = 11$	P px N (z
$\frac{C}{O.z.} = 11$	pp h. n A z
900 90 9	800 80 8700 70 7

**Figür 4:** Dokuz odacıklı sistem

iki harf

yrılmış. Bazen bu tür kareler, her iki harfin de temsil edildiğini belirten bir çift kanca erir, ancak bu da tutarlı değildir. Bazı işaretler döndürülmüş bir konumda azdırılırken, diğerleri tam olarak

<sup>13</sup> Agrippa'nın imzaları için olası kaynaklarla ilgili karmaşık konulardan bazıları Nowotny tarafından 1967'deki

arelerin üzerine bindirilirse olur. Bununla birlikte biraz kurcalanayla, verilen bölgeden

e karelerden tüm işaretler üretilebilir.

Bir örnek inşaatın adım adım  
erlemesi faydalı olabilir. Jüpiter'in  
lisinin işaretini düşünelim, *Hismael*

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

şekil 5). Kare

Jüpiter tüm sayıları içerir

den 16'ya kadardır ve bir **Şekil 5:** İnşaatı *Hismael* mühür

ördüncü mertebeden kare. İsim hecelenmiştir *he-sameh. -mem-alef-lamed*

l) msh), sayısal olarak 5-60-40-1-30'a eşdeğerdir, toplam 136'dır.

den 16'ya kadar tüm sayıların toplamı da 136'dır, böylece isim *Hismael*

Sayıları doldurur." Şimdi isimdeki sayılardan 60, 40 ve 30 karede görünmüyor;

öylece dokuz odayı uygulanız ve

ınları 6'ya çevir ( *vayw*), 4 ( *dale.t d*), ve 3 ( *lamed l*). Sonra sayıdan sayıya çizgiler

zerek 5-6-4-1-3'ü hareket ettiriyoruz. Bu süreç

lis *Hismael* için verilen armayı üretir. <sup>14</sup>

#### *Gezegen Karakterleri*

gezegen karakterlerinin yapısı ( *karakterler*) önemli ölçüde daha zordur, çünkü

erhangi bir kuralın uygulanıp uygulanmadığını görmek zordur. Aslında, kurallar son

erece tutarlıdır ve biri hariç her durumda takip edilir. Bunların türetilmesi, binlerce

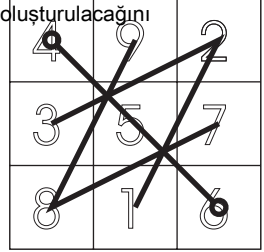
lası sihirli karenin olduğu gerçeğine dayanır, ancak yalnızca belirli kareler, şeytani

aretleri üretir. *DOP*: Gezegenel karakterler içerir

<sup>14</sup> Bu yöntemi konuyla ilgili en etkileyici akademik çalışmayla karşılaştırırsak, büyük karelerin tüm  
ruluklarını açıklayamasa da, esasen aynı olduğunu görürüz: Karl Anton Nowotny, "The Construction  
Certain Sealals ve Agrippa of Nettesheim'in Çalışmasındaki Karakterler " *Warburg ve Courtauld  
İnstitüleri Dergisi* 12 (1949), 46-57. Öte yandan Cazalas'ın daha önceki ve daha sorunlu versiyonu  
ağanüstü derecede karmaşıktır ve işaretlerin her çizgisi boyunca uygulanan doğrusal eklemeye çok  
enişletilmiş karelere dayanır. Bu açıklamaya yönelik birincil itiraz, yaratıcısının işaretlerin çoğu için  
alışmasını sağlayamamasıdır; gerçekten de, doğru bir şekilde toplanan birkaçı bana büyük ölçüde  
sadüfî geliyor. Basitlik argümanı, soruna en yaratıcı ve karmaşık çözümün ne olması gerektiğini  
aha da zayıflatıyor: E. Cazalas, "Les sceaux planétaires de C. Agrippa," *Revue de l'histoire des  
ligions* 110 (1934), 66-82; ve "Le Sceau de la Lune de C. Agrippa" *ibid.* 114 (1936), 93-98. Donald  
yson'un aynı konuyu ele alışı, esasen şeytani işaretler konusunda benimkine eşdeğerdir.

erilen tematik kareleri üreten yapım kuralları *DOP*, ve karelerin nasıl oluşturulacağını  
atırlamak için temelde mnemoteknik cihazlardır.

Üç olası tek bir kare olduğu için, Satürn'ün karakteri  
2-3, 45-6 ve 7-8-9 sayılarını çizgilerle birleştirerek  
apılan şekilden başka bir şey değildir. Üçüncü dereceden  
herhangi bir kare, döndürülebilmelerine veya  
ansıtlmalarına rağmen uygun şeytani işaretleri  
retecektir (şekil



Üçten büyük sayılar için, yapım kuralları iki gruba ayrılır: tek-sayı için olanlar **Şekil**  
Karakteri

kareler ve çift sayılı Satürn için olanlar

kareler, bunlardan ikinci grup çift-çift (dörde bölünebilir) ve tek-çift (ikiye bölünebilir ama  
dörde bölünemez) olarak alt bölümlere ayrılmıştır. Karakterleri paralel gruplara ayırabiliriz.

Şekil 7, uygun sihirli karelerle kendi izgaralarına yerleştirilmiş Mars (5) ve Venüs (7)  
karakterlerini göstermektedir. Dikkate değer biçimsel benzerlikler vardır: köşegenler  
boyunca uzanan bir X şekli; sağ altta yukarı doğru uzanan kıvrımlı bir kanca; kalan üç  
üçgen alanda eğriler, daireler veya daha karmaşık bir şekil. Bunları ayrı unsurlar olarak  
alırsak, bir dizi önemli özellik buluyoruz. İlk olarak, soldan sağ alttan köşegen artı  
kıvrımlı kanca ardışık sayıları birbirine bağlar: Mars karakteri için 11'den 16'ya kadar  
olan sayılar; Venüs için, 22'den 29'a. Daha sonra, üçgen boşlukları dolduran çeşitli  
eğriler ve şekiller aynı on faktörüne sahip sayıları birbirine bağlar; yani, her bir  
kümedeki tüm sayılar onlarca, kırklı veya ondan az vb. Venüs karakterinin tepesindeki  
hafif trident-cross figürü böylece bir haç ve bir V-şekline dönüşür, biri kırkları birbirine  
bağlar (41, 42, 49, 48) ve diğer onlar (16, 17, 10). Simetri için sağ üst-alt-sol diyagonal  
tahvil edilmiş gibi görünüyor.<sup>15</sup> Son olarak, X şeklinin kesişme noktasıyla işaretlenen  
ortadaki kareler  $(n+1)/2$ , yani dizinin ortası 1'den  $n$ .<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Bu çizginin  $(n+1)/2$ 'lik artışlarla  $n$  ile  $n$  karenin düzeni olmak.

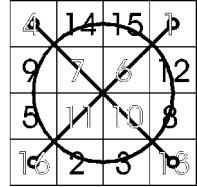
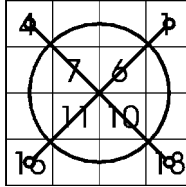
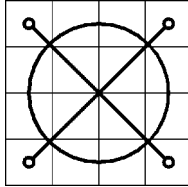
<sup>16</sup> Nowotny, tek sayılı karakterleri karmaşık bir satranç tahtası yöntemiyle açıklar, öyle ki Venüs  
karakterindeki yarım daireler ve daire aynı renkteki kareleri birbirine bağlar. Bu çözüm ilgi çekici olsa da,  
inşaatçıya nasıl yardımcı olabileceğini göremiyorum. Ek olarak, satranç tahtası yöntemi çağdaş



are, bir dizinin sonunda iki kare aşağı atlama kuralı ile aşağıdan yukarıya ve sağdan sola kaydırmayla ilgili kuralları içerdiğinden. İnşaatçı şimdi 17'den 20'ye ve 21'den 25'e kadar işaretlemeye devam ediyor; 11'den geriye doğru çalışıldığında kalan kareler doldurulabilir. Kurucu, açık çeyreklerdeki eğrilerin aynı onlar basamağına (24-25-20, 2-17-) bağladığını gördüğünde, herhangi bir şüphe ortadan kalkar.

3, 18-19-14).

Ay Meydanı (dokuzuncu sıra) burada bazı zorluklar sunar. Kareyi inşa etme yöntemi diğer garip kareler ile aynı olsa da, karakter hiçbir şekilde yapım tekniğinin östergesi değildir. Nowotny, dört şeklin yalnızca ayın astrolojik sembolünü temsil ettiğini öne sürüyor ve ben dengede onun doğru olması gerektiğini düşünüyorum, ancak jeomantik karakterler üzerindeki DOP II: 51'i göz önünde bulundurarak rakamların jeomantik olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. , buradaki figürlerle neredeyse aynı görünen ve görünüşe göre jeomantik karakter "populus" dan türetilen bir ay karakteri içerir. <sup>19</sup>



İki katına bile  
kareler (dört ve  
ekiz, şekle bakın  
) inşa edilir  
öte ted  
tamamen farklı

garip gelen kurallar **Şekil 8:** Jüpiter için karakter inşası

kareler ve tekrar

kullanılan sistem *DOP* Moschopoulos tarafından sunulan bir tanesidir. <sup>20</sup> Quar-

er dörtte dört karede bir X işareti koyun. Sonra, sağ üstten başlayın ve sırayla sayın, tam olarak İbranice yazıldığı gibi sağdan sola doğru hareket edin. Satır içeren bir kareyle her karşılaşıldığında, ilgili sayıyı girin ve sayın ancak boş kareleri doldurmayın. Bu tamamlandığında, geriye doğru - soldan sağa ve aşağıdan yukarıya doğru başlayın ve yalnızca boş kareleri doldurun. Bu son derece basit yapım yöntemini gezegensel karakterlerle karşılaştırsak, bağlantılı X şekillerinin

<sup>19</sup> Bir dereceye kadar karakter tarafından temsil edilecek olan bu kareyi inşa etmek için oldukça karmaşık

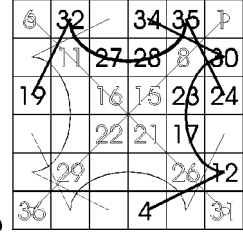
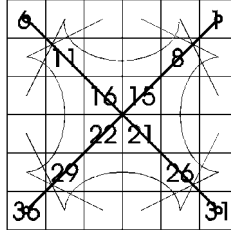
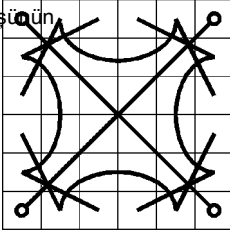
öntemler icat etmek mümkündür, ancak bu olası görünmemektedir.

<sup>20</sup> Bu kareyi oluşturmak için diğer tek sayılardan tamamen farklı bir yöntem kullanır, özellikle kare matematiksel olarak aynı kökenli olduğu için. Daha küçük tek karelere hakim olan bir okuyucunun kuralları

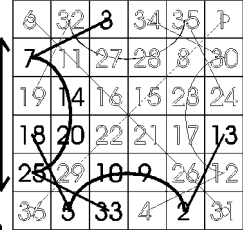
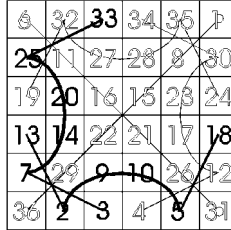
atırlayacağı belki de varsayılabilir.

ğrilerin ve bağlantısız çizgilerin ikinci "geriye doğru" yazma dizisi sırasında doldurulan boşlukları temsil ettiği "ileri" dolu boşlukları temsil eder. Bir kez daha, karakteri hatırlayan ancak sadece belirsiz bir kural anlayışı olan bir kurucu, tüm kareyi hızla doldurabilir.<sup>21</sup>

Buradaki tek tek eşit kare, Güneş için altı karedir (şekil 9). Bu tür bir kare, bazı yönlerden inşa edilmesi en zor olanıdır ve güneş karakteri, kuralları grafiksel olarak temsil etmenin oldukça akılcıca bir yoludur, ancak muhtemelen çok az hatırlayan kurucu için biraz deney yapmayı gerektirecektir; Güneş meydanı kuralları, çift-çift kareler için olanlara benzer ve Agrippa'nın kendisi tarafından geliştirilmiş olabilir.<sup>22</sup> Bir kez daha, köşeleri bir X ile birleştirerek başlayın ve "ileri" geçişte ve kalanı "geri" geçişte bu şekilde işaretlenmiş kareleri doldurun. Şimdi dört kareyi düşünün.



6	32	3	34	35	1
7	11	27	28	8	30
19	14	16	15	23	24
18	20	22	21	17	13
25	29	10	9	26	12
36	5	33	4	2	31



Şekil 9: Güneş karakterinin inşası

<sup>21</sup> Nowotny'nin açıklaması büyük ölçüde benimkine benzer, ancak dörtlü karenin (Jüpiter) merkezindeki tüm sayılar için 180 / döndürme kullanır. Bu gerçekten istenen kareyi oluştursa da, karakterin karesi (Merkür) için önemli ölçüde yeniden çalışma gerektirir. Moschopoulos'taki kural burada hatırlanana çok benziyor, ancak elbette Moschopoulos sayıları soldan sağa doğru dolduruyor.

<sup>22</sup> Moschopoulos altı karelik bir kare inşa etmek için bir yöntem sunsa da, yöntem ve bitmiş kare hiç de bir şey değildir. DOP. Yöntem

DOP bazı açılardan Moschopoulos'unkinden daha zarif bir çözüm. Paul Tabakhane, Moschopoulos'un yöntemini "Manuel Moschopoulos et Nicolas Rhabdas"

ilimler chez les Byzantins'i keskinleştirir, vol. 4 / Mémoires Scientifiques, 1-19 (Toulouse: E. Privat, 1920).

Ünüş karakterinin uçlu eğrileri: altta, yani "arka" köşede birbirine bağlanan ikisi, kareyi tamamlamak için kavisli eksenlerinde yansıtılmalıdır; bu, eğrilerin kendilerinin şekli tarafından belli belirsiz önerilmektedir. Yapıcı bir çeşit aynalama ihtiyacını hatırladığı ürece, çözümü belirlemek nispeten az deney gerektirecektir.<sup>23</sup>

Sihirli kareler ve onların işaret ve karakterleri üzerine yaptığımız analiz, en azından, üyümlü figürlerin

*DOP* şimdi rastgele veya gelişigüzel. Modern şöhretine rağmen Agrippa, basitçe belirsiz bilgi ve fanteziler toplayan bir ansiklopedici değildi. Aksine, *DOP* aynı anda etkikli bir koleksiyoncu ve şaşırtıcı derecede orijinal bir redaktörün çalışmasıdır.

Örneğin Agrippa, sihirli kareler oluşturmak için olası kuralların dağınık koleksiyonundan, nispeten sürekli bir sisteme uyanları dikkatlice seçti ve hatta bunlara daha iyi uyacak yeni bir kural tasarladı.

Açıksa, çeşitli sihirli alt sistemler *DOP* tesadüfi değildir, bu bütün için bir süreklilik olması gerektiğini gösterir. Yani sormak yerine *olup olmadığı* delilikte bir yöntem var, normalizasyon yöntemi ve hangi amaca hizmet ettiği.

### Örnek: İmgelerin Uygulanması

Matematiksiz büyüünün diğer tek pratik uygulaması, Kitap II, bölüm 50, "Bazı göksel özlümler ve bazı görüntülerin pratiği"<sup>24</sup> kolayca üç kısma ayrılır. İlk olarak, bir dizi örüntü ( *hayal eder*) Dilekçeler için başarı sağlamak, hayvan zararlılarını uzaklaştırmak veya düşmanlarına sefalet getirmek gibi hem olumlu hem de olumsuz elirli amaçlar için inşa edilmiştir. İkinci bölüm, gerçek veya peygamberlik rüyaları etiren ve meleklerin isimlerini içeren benzer ama daha karmaşık imgeler içerir. Bu üçüncü seri yalnızca

<sup>23</sup> Nowotny'nin bu kareye ilişkin analizi, çengelli eğriler boyunca sayıların karmaşık bir kısmı ve tam aynalamalar kümesi tarafından oluşturulması dışında benzerdir. Tüm çift sayılı kareler için olduğu gibi bunun için de, burada sunulan sistem esasen aynıdır, Nowotny'nin çözümleri her durumda kökten farklıdır.

<sup>24</sup> *DOP* II: 50, 370-73 / 402-04, De observationibus quibusdam coelestibus et Practica quarundam eiusdem maginum. Bu bölümün tüm Latince metni aşağıdaki Ek I'de görülmektedir.

on versiyonu *DOP*, çocuk taslağının II.Kitap 16. bölümünde ilk çıktı. Son olarak bölüm, yine sadece son taslakta yer alan görüntü teorisi üzerine kısa bir bölümle bitiyor.

Son, teorik kısmı bütünüyle alıntılanmaya değer:

Ancak şunu bilin ki, bu tür imgeler, içlerinde doğal, göksel, kahramanca, hayvansal, şeytani veya melekselel erdem veya yardımcı olacak kadar canlandırılmadıkça hiçbir işe yaramaz.

Ama kim bir görüntüye ruh verebilir, yaşayacak bir taşı, metali, odunu veya balmumu kim yapabilir? Ve İbrahim'e taşlardan çocukları kim yetiştirebilir? Kuşkusuz bu arcanum boynu sert bir sanatçıya girmez: Kendilerine sahip olmayanları da veremez. Onlardan başka kimse yok (sınırlandırılan unsurlar, doğanın üstesinden gelinen, göklerin güçlendiği) meleklerin ilerlemesini aşar ve arketipin kendisine gelir, daha sonra bir işbirlikçi olarak her şeyi yapabiliriz. daha sonra konuşacak. <sup>25</sup>

### *Görüntü Uygulaması*

Emel görüntü oluşturma teorisi yeterince basittir:

Yani birini şanslı kılmak için, bunların şanslı olduğu bir imge yaratıyoruz, yani. hayatın göstergesi, hayat verenleri, burçları ve gezegenleri. Üstelik yükselen, göğün ortası ve onun efendileri talihli olsun: ayrıca Güneş'in yeri ve Ay'ın yeri; Fortune'un bir parçası ve doğuştan önce habis gezegenleri bastırarak yapılan birleşme veya önleme efendisi. Ama sefaleti sağlamak için bir imaj yaratacağsak, tersini yapmalıyız ve buraya yerleştirdiklerimiz talihsiz olmalı, habis yıldızları yükselterek. <sup>26</sup>

İçer bir deyişle, yıldızların ve gezegenlerin istenen sona uygun bir konumda olduğu bir anda bir görüntü oluşturulur. Resmin üzerine, gezegenleri ve burçları ideal bir konfigürasyonda temsil eden bir dizi figür, özellikle yararlı ve ilgili iblislerin isimleri ve elki de mühürleriyle birlikte yazılır.

Öyleyse, kazanç sağlamak için, insanın doğuşunun yükselişinin altında ya da kazancı tayin edeceğiniz yerin yükselişinin altında, şanslı bir yükselişle bir imge yapılınsın; ve birleştirilecek olan madde evinde bulunan ikinci evin efendisini yapacaksınız.

Üçlü veya altılı yükselenin efendisi ve aralarında bir karşılama olsun; On birinci ve onun efendisini ve sekizincisini talih edeceksin; ve eğer yapabilirsen, Şans Parçasını yükselene veya ikinciye koy; Ve imge o yere gömülsün veya kazancı tayin edeceğiniz yerden taşınsın. <sup>27</sup>

anlamı tamamen açık değil. Özellikle, hangi talimatların görüntünün yapılacağı amana atıfta bulunduğunu ve varsa hangi karakterlerin, mühürlerin ve isimlerin görüntü üzerine yazılacağını söylemek zordur. Yalnızca son taslakta görünen talimatlar aha belirgindir:

Ve uyuyan başının altına konulan, daha önce düşündüğü herhangi bir şeyle ilgili gerçek rüyalar görmesini sağlayan bir rüyalar resmi yapılsın: ve bu figür, içinde uyuyan bir adam figürü olsun. Yükselen Aslan'da [Aslan] yapacağınız bir meleğin koynunu, Koç burcundaki dokuzuncu evi tutan Güneş; insanın göğsüne arzulanan etkinin adını, meleğin başına da Güneş'in aklının adını yazacaksınız. Aynı görüntü Yükselen Başak'ta da yapılsın, Merkür dokuzuncu evdeki Koç burcunda şanslı veya Merkür'de yükselen İkizler şanslı ve dokuzuncu evi Kova burcunda tutuyor; Satürn'den uğurlu bir yönüyle alınsın ve üzerine Merkür'ün Ruhu'nun adı yazılsın. Aynısı Terazi yükselişinde de yapılsın, Venüs, dokuzuncu evde İkizler'deki Merkür'den, üzerine Venüs'ün meleğini yazarak alındı. . . . <sup>28</sup>

çeş, her bir gezegensel melek için olası yükselişler ve dokuzuncu evlerle devam ediyor.

Buradaki talimatlar yeterince açık ve sadece astroloji (veya düzgün bir ders kitabı) hakkında oldukça temel bir anlayış ve uygulamaya konulacak bir efemerid gerektiriyor. Gerçekten de, bu imgelerin basitliğini yukarıda alıntılanan pasajla uzlaştırmak zordur; bu pasaj, yalnızca doğayı fetheden ve gökleri aşan gerçek büyücünün bu tür görüntüleri inşa edebileceğini belirtir.

Bununla birlikte, birinin talimatları izlemeye ve bu görüntülerden birini oluşturmaya alıştığını varsayalım. Hemen bazı sorular ortaya çıkıyor: Neden yapılmalı? Görüntüler nasıl görünmeli? Ne kadar büyük olmalılar? Yazılacak ilgili isimler nelerdir? Meli

<sup>27</sup> DOP II: 50, 371-72 / 402-03. JF, "partem servetini" "servetin bir parçası" olarak yanlış çeviriyor; terim, Yükselenin boylamı artı Ay'ın boylamı eksi Güneş'in boylamına eşit bir astrolojik boylamı ifade eder; özünde, Güneş yükseliyor olsaydı Ay'ın olacağı yer burasıdır.

örüntünün her iki tarafı da yazılmalıdır ve aslında görüntü düz mü olmalı yoksa başka türlü mü?

Hem doğal hem de matematiksel büyü üzerinde çalıştıktan sonra, bu sorulara olası cevaplar bulabilirdik.<sup>29</sup> Daha da önemlisi, daha önemli soruyu ele almamız gerekiyor: Neden bu talimatlar? Başka bir deyişle, Aslan'ın Koç'ta dokuzuncu evde Güneş'le birliktir yükselmesinin, Güneş'in zekası ile birleşmesinin neden gerçek hayaller üretme potansiyeli olması gerektiğini anlamak mümkün müdür? Açık bir açıklama adına, bu tek görüntünün yapısı ve anlamlarının üzerinden geçeceğim.

### *Büyular İçin Güneş İmajı Oluşturmak*

Önce operasyon için uygun bir zaman seçelim, Aslan'ın yükseldiği ve Güneş'in Koç burcunda olduğu bir zaman. Doğu ufkunda yükselen bir burç yükselir ve bu, dünyanın yaklaşık 30 derece dönüşü veya yaklaşık iki saat sürer; sonuç olarak Aslan her gün yaklaşık iki saat yükselecek, bu sırada tanım gereği ilk evde Koç'u dokuzuncu eve yükseltirecek.<sup>30</sup> Dokuzuncu ev, göğün ortasından 30 derece öteye uzanır, bu yaklaşık öğleden saat ikiye iki saate eşittir.<sup>31</sup> Aslan, her öğle vakti, her yıl yaklaşık bir ay boyunca, genellikle Temmuz sonundan Ağustos sonuna kadar yükselir. Bu yüzden Ağustos ayı başlarında öğleden biraz sonra imajımızı oluşturmayı planlayacağız.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Örneğin, Altınla bir Güneş görüntüsünün yapılması gerektiği, Kitap I'deki metal

artışmalarından kolayca anlaşılacaktır.

<sup>30</sup> Yukarıda alıntılanan pasaja, "Aynı görüntü yükselen Başak'ta yapılınsın, Merkür 9. evdeki Koç burcunda şanslı." Bu bir hatadır - eğer Başak yükselirse, Boğa dokuzuncu evde olacaktır. Benzer şekilde, İkizler yükselişinde Kova dokuzuncu evdedir ve böyle devam eder.

<sup>31</sup> "Orta cennet" terimi, göksel meridyenin ekliptik ile kesiştiği noktaya atıfta bulunur ve bu nedenle, öğleden önce kadar olan saatler yalnızca yaklaşık olarak dokuzuncu eve denk gelecek şekilde doğrudan üstteki noktaya eşdeğer olarak eşdeğer değildir; aslında öğleden 1: 51'37 "ye kadar olmalıdır. Bu konu II: 34, 350-51 / 371'in oldukça belirsiz bir bölümünde tartışılrsa da, güneş saati mi yoksa yıldız saati mi kullanmanın en iyisi olduğu belirsizdir. .

<sup>32</sup> Bu görüntünün diğer versiyonlarından herhangi biri için hesaplama daha zor olacaktır, çünkü gezegeni gezegen güneş değildir; sonuç olarak, uygun gezegenin istenen yükseliş burcuna sahip dokuzuncu evde ne zaman olacağı konusunda bir efemeride danışılması gerekecektir. Tüm teknik astrolojik bilgiler için John Filbey ve Peter Filbey'e danıştım, *Astrologun Arkadaşı* (Wellingborough, Northamptonshire, UK: Aquarian Press, 1986); ve Alan Leo, *Yıldız Falı Döküm*, vol. 2 / *Herkes İçin Astroloji*

Kitap II, bölüm 32'de, güneşin "ışıyla gecenin tüm karanlığını uzaklaştırdığını" görünüyoruz.<sup>33</sup> ve "Platoncular [ *Akademisyen*] İlahi Özü [güneşten] daha açık bir şekilde ortaya koyacak hiçbir şeyi yoktur. "<sup>34</sup> Dolayısıyla güneş, "boş hayalleri uzaklaştırmak için" yadali bir gezegendir<sup>35</sup> ve çıkarım yoluyla doğru olanları üretin.

II: 36'da belirtildiği gibi güneş Aslan burcuna hükmeder ve bu nedenle sihirbazlar melankolik düşümlere, damlalara, vebaya, ateşlere karşı bir aslan imajını yaptılar ve güneşin ilk saatinde hastalıkları kovdular. Yükselen Aslan derecesi. . . "<sup>36</sup> Ek olarak, aslan ve Koç, dört rakamının ölçeğinde belirtildiği gibi, Mars ve Güneş tarafından önerilen ve ışık, zihin, akıl, görme ve ilgili fikirlerle ilişkilendirilen ateşli üçlü durumdur.<sup>37</sup>

Birinci ve dokuzuncu evler üçgendir, yani 120 derece aralıktır. Genel olarak, "bir ° aralık] veya bir üçgen veya altı [60 °] açı dostluğun bir birleşimidir", ancak "tüm gezegenler Güneş'in birleşmesinden korkar, üçgeninde sevinir ve seksilik yönüdür. . "<sup>38</sup>

sonuç olarak Aslan burcundaki Güneş aslanı korkutabilir, ancak Koç'taki aynı gezegen aslan'a üçgen, operasyon için şanslı.

Şimdi görüntünün kendisini oluşturuyoruz. Şekil ve boyut belirtilmemiştir, ancak görüntünün nispeten küçük ve belki de düz olması gerektiği sonucuna varabiliriz, böylece bir uyuyan kişinin yastığının altına kolayca sığabilir. Resmin üzerine, "bir meleğin göğsünde" uyuyan bir adamın resmi olan bir figürü kazıyoruz. Hayatta kalan çeşitli tılsımlı görüntülere zıtlı bir bakış, bunun, sihirbazın elinden gelen en iyi şekilde yapılmış, belki de basit bir çizgi zimi gibi detaylandırılmasına gerek olmadığını gösterir.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> DOP II: 32, 346/365: ". . . et sicut ipse suo lumine fugat tenebras noctis. . . "

<sup>34</sup> DOP II: 32, 345/365: ". . . Her şeyden ötürü, hiç habeant Academici aliquod divinum essentiam espressius

onstrare haberi. "

<sup>35</sup> DOP II: 41, 360/386: ". . . somnia vana pellere. . . "

<sup>36</sup> DOP II: 36, 353/375: "Faciebant quoque leonis imaginem contra phantasmata melancholica, hydropisim, pestem, febres and ad expellendum morbos hora Solis, primo gradu faciei secundae Leonis ascendante. . . "

<sup>37</sup> DOP II: 7, 263-68 / 254-59.

<sup>38</sup> DOP II: 29, 342/357: ". . . coitus vero et trinus atque sextilis boyus, dostluk.

. Solis, her zaman ve zaman diliminde, görünüşte ihtisamlı trino ve sextili ile bağlantılı. "

<sup>39</sup> İçinde *Steganografi* Satürn'ün meleği Orifiel hakkında 3.1 Trithemius,

ngelerin estetiği: "Görüntülerin sanat eseri olması ya da onlara büyük özen gösterilmesi gerekli değildir. basit olsalar da, erkek imajı olarak tanınmalarını sağlayacak genel bir benzerliğe sahip olmaları şartıyla, önemli değildir. Biri onları sanat eseri yapmak isterse ve yapabilirse hiçbir şey engellemez, *ve henüz bir ilik yapılmadı*" (Vurgu benim). Burs olmasına rağmen *Steganografi* 3 oldukça sınırlıdır, bu pasajın bir grippen bağlamında okunması, Trithemius'un ilke olarak görüntülerin estetik özellikleri konusunda bir emelik öğrencisiyle aynı fikirde olabileceğini düşündürür. Gördüğümüz gibi

İşin zor kısmı, "insanın göğsüne istenen etkinin adını ve meleğin başına Güneş'in ekasının adını yazmamız" söylendiğinde gelir. İstenilen etkinin adı kesinlikle "imago omniorum", rüyaların görüntüsü olabilir, ancak başka olası yanıtlar da vardır ve metin bu noktada net değildir.

"Güneşin zekası"nın adı daha sorunludur. İyi olabilir *Nachiel* (İ) ykn), Önceki metinde Güneş'in zekası olarak gördüğümüz. Aynı zamanda, diğer bölümlerde bulunan diğer birçok İbranice (veya İbranice görünen) ismin işe yaraması mümkündür. Ek olarak, burada bahsedilmeyen tematik kareler, bu isimler ve kareler arasında bir bağlantı olduğunu gösterir, öyle ki bu iblislerden birinin "adını yazmanın" ideal yolu, iblisin armasını isminden çok yeniden üretmek olacaktır.

Bu rüya imgesinin sadece 1533'ün son taslağına eklendiği bağlam göz önüne alındığında, aşağı yukarı II: 22'nin sihirli kareleriyle aynı zamanda, olası (ancak kanıtlanamaz) bir çözüm önereceğim. Altın yassı bir tılsım olan görüntünün bir tarafında Güneş karakterini yazıyoruz; diğer tarafta, söz konusu figürü *Nachiel* meleğin kafasına yazılmıştır. Efeğin adına gelince, belirli bir şey öneremem, ancak iyi eğitilmiş bir magusun uygun bir İncil alıntı bulması ve adını çıkarması mantıksız görünmese de.<sup>40</sup>

Görüntülerin pratiği, sihirli kareler ve işaretler hakkındaki önceki anlayışımızı, yani *DOP* taslele veya gelişigüzel değildir. Ek olarak, herhangi bir sistemin pratik uygulamasının *DOP* metnin tüm bölümleri hakkında kapsamlı bilgi gerektirir. İblisleri veya peygamberlik rüyalarını çağırmak için kitabı alıp yemek kitabı tarzında kullanmak imkansızdır.

Bu kullanım zorluğunun, bu "kullanıcı dostu olmamanın" kasıtlı bir strateji olduğunu düşünüyorum. Görünüşe göre pratik bölümleri bile bir

nceki bölümde, Agrippa estetik yönünü yerleştirdi. *vis imaginum* doğal alemin dışında; Trithemius'un kesinlikle şeytani bir sihir niteliği olarak görmediği göz önüne alındığında, bu pasaj, sorundan kaçındığını gösterebilir: Görüntülerin estetik gücünün alakasız olduğuna inanır. *Johannes Trithemius'un Meganogرافyası*, trans. Fiona Tait, Christopher Upton ve Dr. Walden, ed. Adam McLean (Edinburgh: agnum Opus Hermetic Sourcebooks, 1982).

<sup>40</sup> Bir gece, Yusuf'un Firavun'un rüyasını yorumladığı Genesis 41'in bir bölümünü kullanın. Yazı pasajlarından

ğik ve bazen yanıltıcı referanslar ve detaylar perdesi, *DOP*

hrin sırlarını amatörlerin meraklı gözlerinden savunur.<sup>41</sup>

*DOP* ayrıca, hem sihirli kareleri hem de imgelerin pratiğini destekleyen karmaşık bir il ve anlam teorisini gizler. Bu teoriyi anlamadan daha fazla ilerleyemeyiz. İmgeleri şa edebiliyor olsak da, neden işe yaramaları gerektiği açık değil; gerçekten net değil *olup* *İmadiğı* nedenini bilmeden çalışacaklar.

### *Anlam Kuramları*

imdiye kadar, göksel sihirde büyü teorisinin yalnızca birkaç özel uygulamasını ördük. Tahmin etmek için *DOP* Metinde büyük ölçüde örtük kalan göstergelerin üçüne ilişkin daha genel teorisi, bu konulara yönelik diğer bazı teorik yaklaşımları saca incelemeliyiz.

*DOP* Daha önce gördüğümüz gibi pek çok kaynak kullanıyor ve Kitap II, referansları hakkında I. Kitap'tan daha az açık bir şey olsa da, en önemli kaynaklardan Al-Kindi'nin *De radiis* [Işınlarda] artık çok iyi bilinmemekle birlikte, büyülü etki kuramlarının geliştirilmesi in kritik öneme sahipti, bu yüzden metni biraz daha özetleyeceğim. Reuchlin'den ahsetmeyeceğim *De verbo mirifico* ve *De arte cabalistica*, ya da rezil *Picatrix*, çünkü erikleri oldukça iyi biliniyor ve birçok ikincil kaynakta tartışılıyor;<sup>42</sup> Pico'nun bölümleri 900 *sonuç* sonraki bölümde tartışılacaktır. Açıklık adına, modern göstergebilim ve dilbilim elsesesinde ortaya çıkan yazı ile ilgili bazı konuları da tartışacağım.

### *Al-Kindi: İmge Teorisi*

*De radiis* [On ışınları], dokuzuncu yüzyıl Arap filozofu al-Kindi'nin (Abû Yûsuf Yakb b. haq al-Kindi) bir eserinin Latince tercümesidir. *Fihrist* [Katalog, c. 1500] 270'den fazla alışımayı öznitelikler, şu anda çok azı var. Çok çeşitli ilgi alanlarına sahip seçkin bir ozof olan El-Kindi, Yunanca'nın Arapça yeniden canlanmasında önemli bir role sahipti. \_\_\_\_\_

<sup>41</sup> Gizlilik sorununa aşağıda 4. Bölüm, sayfa 172'de daha ayrıntılı olarak döneceğiz.

<sup>42</sup> Kaynaklar için *Picatrix*, David'in kapsamlı notlarını ve giriş konusunu görün

abbassid hanedanı altında meydana gelen öğrenme. Bağdat'ta 873 (H. 260) civarında eksken yaşında öldü. <sup>43</sup>

Orijinal Arapçası *De radiis* mevcut değil. 12. yüzyıldan kalma Latince tercümesi, muhtemelen en azından Arapça orijinaline benzemektedir, ancak eserin tamamen sahte olması da mümkündür. Bununla birlikte, Latin biçiminde, eser Roger Bacon ve Albertus Magnus gibi şahsiyetler tarafından iyi biliniyordu ve Ficino, Pico, Zorzi ve Agrippa'nın endisi tarafından (en azından örtük olarak) bahsediliyor. <sup>44</sup>

*De radiis* tamamen teorik bir çalışmadır, büyü'nün soyut ilkeleriyle ilgilidir. Kısaca, her şeyin, görünmez ışık demetleri gibi, ancak etkileri ile algılanabilen "ışınlar" ile birbirine bağlı olduğunu savunuyor. Her gök cismi bu ışınları yansıtır ve daha sonra "dünyanın makinesindeki" diğer tüm nesnelere çarparak onları yayan yıldıza, alıcı nesnenin konumuna, yayıcı ile alıcı arasındaki yazışmanın gücüne ve aynı reseptöre çarpan diğer ışınlar. Örneğin, Mars (diğer şeylerin yanı sıra) savaşçı veya saldırgan özellikleri destekleyen ışınlar yayar; bu ışınlar tüm nesnelere çarpar, dolayısıyla bu tür etkilere az ya da çok eğilir. Bir nesnenin konumu, onu doğrudan Mars'ın etkisi altına sokabilir, öyle ki ışınlar oldukça doğrudan vurur; konum, nesneyi ışınlara daha büyük veya daha az bir geliş açısına yerleştirirse, bunlar az çok etkiyle vurur. Bazı nesneler, örneğin, madde, kazalar vb. Nedeniyle, örneğin demir, pirinç veya sülfürden yapılmış nesneler veya savaşa benzer hayvanlar ve insanlar gibi Mars ışınlarına özellikle açıktır. Bu reseptörler, diğer yıldızların altına, Ay'ın altında gümüş veya Satürn'ün altındaki melankolik insanlar olarak düşenlerden daha güçlü Mars ışınlarından etkilenir.

Maddi dünyanın her nesnesi, bir anlamda göksel ışınların kırılması veya kümelenmesi olan ışınlar da üretir. Bu nedenle, bir gümüş parçası esas olarak ay ışınlarını yansıtma yeteneğindedir, ancak aynı zamanda Mars'ın gökyüzündeki konumu ve gümüş nesnenin diğer özellikleriyle orantılı olarak Mars ışınlarını da yansıtacaktır (bir Mars figürü ile yazılmış gibi).

Mantıklı bir algı olarak düşündüğümüz şey, tüm bu ışınların bütünlüğünü kavrayamamızdır. Başka bir deyişle, bir mum algılasam, aslında

<sup>43</sup> Al-Kindi ve Arapça metin hakkındaki bilgilerim, editör Sylvain Matton'dan geliyor. *La magie Arabe* (Paris: Bibliotheca Hermetica, 1977), 73-75 et pasım. Bu antoloji şunun tam bir Fransızca çevirisini içerir: *De radiis*, benim ana metin kaynağım olan; tüm alıntılar bu basıma aittir.

<sup>44</sup> Örneğin, Pico'nun el-Kindi'den bahseden 5> 45 (Çiftçi, 453) sonucuna bakınız (bu metne yapılan referansların

mumun yansıttığı çok sayıda ışını algılamak; bu ışınlar mumun şeklini, maddesini, azalarını, etkilerini ve olası diğer tüm nitelik ve özelliklerini yansıtır. Gerçekten ne ben *Gerçekten* /i algılamak mum değil, bu ışınların zihnimde uyandırdığı görüntüdür.

İnsanlar evrenin bir mikrokozmosu olduğu için, bu şekilde üretilen görüntü benzer şekilde mikrokozmiiktir; her bakımdan mükemmel bir kopya ve tamamen gerçek (ama hiç e maddi olmayan) bir nesnedir. Bu görüntüyü zihnimde sıkıca kavırsam, onu irademin ücüyle etkileyebilir ve görüntüyü yansıtan fiziksel nesne üzerinde paralel bir etki yaratabilirim. Böylece, mum alevinin ısı, ışık, dumanlı koku gibi ek özelliklerini ve etkilerini zihinsel görüntüye ekleyerek mumu yakabilirim.

Bu şekilde bir mum yakmanın tek zorluğu (1) gözden geçirilmiş görüntünün eredeyse mükemmel olması ve (2) sihirbazın bunun çok güçlü olmasını istemesidir. l-Kindi bunun nasıl yapılacağı konusunda tam olarak net değil; görünüşe göre bir tür zihinsel eğitim gereklidir ve sihirbaz genellikle sihirli eylemi sözcükler söylemek, müzik çalmak, jestler yapmak gibi ek eylemlerle tamamlar. Bu ek eylemler kendi ışınlarını rêtir ve uygun şekilde seçilirse, mumun gerçekten ışık vermesini sağlayarak sihirbazın adesinin gücüne katkıda bulunur.

Çalışmanın sonuna doğru tartışılan fiziksel görüntüler, tamamlayıcı eylemlerle men hemen aynı şekilde hareket eden tamamlayıcı nesnelerdir. Sihirbaz, hayetinde etkilemek istediği nesneye veya üretmek istediği etkiye ilişkin veya ununla ilgili bir imge oluşturur. Bu görüntü, nesneye güçlü benzerlikler ve relasyonlarla, yani çok sayıda güçlü ışınla bağlanmalıdır. Bu nedenle, görüntü strolojik olarak uygun bir zamanda ve yerde, uygun bir malzemeden, uygun bir e şekilde, uygun şekiller, kelimeler vb. İle yazılmalıdır. Görüntünün yapısı, aslında, aynı e şekilde tanımlanır. iradenin temel büyüğü prosedürü, bu imge-yapımında bir irade imimine dayanır, sihirbaz imgenin arzulanen tarzda hareket etmesini şiddetle arzular eya isterler

Devam etmeden önce birkaç noktaya dikkat edilmelidir. Birincisi, tamamlayıcı eylemlerin merkezi ade eylemini nasıl desteklediği tam olarak açık değildir. Verilen

*POP* Önceki bölümde tartışılan zihin teorisi ve fantezi, sanırım bu tamamlayıcı eylemlerin iki şekilde işlev görmesi bekleniyor: (1) nesne üzerinde istenen etkiyi teşvik me eğiliminde olan ışınlar üretirler, örneğin güneş ışınlarını yansıtırılar. bir mum zerinde ateşi teşvik etmek; ve (2) bu aynı ışınlar, *zihinsel imaj*

büyücünün iradesini desteklemek ve değiştirilen görüntünün netliğini veya mükemmelliğini geliştirmek  
n fantezi yoluyla hareket eden nesnenin.

İkincisi, el-Kindi baskın bir yöne sahip gibi görünseler de ışınların iki yönlü  
duğunu açıkça ortaya koymaktadır. Gerçekte, herhangi iki nesne arasında güç için  
anallar kurarlar ve bir sihirbaz, alıcıdan yayıcıya güç gönderebilir. Ek eylemlerin  
nemi, bunun halihazırda mevcut olan ışınların etkisini basitçe teşvik etmekten daha  
or olduğunu ima ediyor gibi görünüyor. Örneğin, Satürn'ün baş tılsımı hem Satürn'e  
em de onu giyen kişiye bağlıdır. Işınlar göksel küreden tılsıma ve oradan da  
kullanıcıya doğru aşağı doğru hareket ettiğinden, tılsımın kullanıcı üzerindeki etkisini  
çlendirmek, kişiye tılsımı etkilemek için kullanmaktan daha kolay ve güçlendirmek  
aha kolaydır. Satürn'ün tılsım üzerindeki etkisi, Satürn'ün kendisini etkilemek için  
tısım kullanmaktan çok (sonuncusu, *De radiis*, neredeyse imkansız olmak, belki de  
esinlikle olmasa da).

Üçüncüsü, el-Kindi, tamamlayıcı büyülü eylemlerin en kritik biçimi olarak  
elimelerin önemini vurgulasa da, üçte birinden fazlasını adayarak *De radiis* "kelimelerin  
üçüne" <sup>45</sup> onun dil teorisinin çok azı, *DOP*. Daha sonra bazı ilginç kavşakların  
duğunu göreceğiz, ancak *DOP*'in dil teorisi Al-Kindi'den oldukça keskin bir şekilde  
opuyor.

#### Yazmanın Göstergebilimi

oğunlukla, göstergebilimciler ve dilbilimciler yazıyı dilin "evrenselleri" ile ilgisiz olduğu  
in karaladılar. <sup>46</sup> Roman Jakobson'a göre, "fonolojik ve grafik sistemlerin bir arada var  
duğunu vaaz ederken, birincisinin birincil, temel doğasını inkar etmek yanıltıcı  
lacaktır. çarpıtma gerçek dil katmanlaşmasının n'si, " <sup>47</sup> ve "grafik ve fonolojik varlıklar  
arasındaki ilişkide,

<sup>45</sup> *De radiis*, 100-118.

<sup>46</sup> Yazmanın dilsel durumu hakkında Josef Vachek'teki birçok teşvik edici denemeye bakın,

*Yazılı Dil Revisited* (Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins Publishing,  
1989), özellikle dilbilimsel çalışmanın eleştirel özetleri olarak yararlıdır; daha antropolojik bir  
yaklaşım için bkz. Jack Goody, *Yazılı ve Sözlü Arasındaki Arayüz*

(Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

<sup>47</sup> Roman Jakobson, "Retrospect" *Seçilmiş Yazılar, Cilt I* (Lahey, 1962), 653ff; alıntı Vachek,  
*Yazılı Sözlerin Dilsel Durumu Üzerine*, *Yazı dili*, 18.

ski her zaman bir *Signans* ve ikincisi bir *Signatum*. " <sup>48</sup>

enzer şekilde, CF Hockett "tüm dilbilimsel iletişim için kullanılan kanalın sesli-işitsel olduğunu" ve bunun zorunlu olarak "yazı dilini" insan dili "kategorisinin dışında tuttuğunu savunuyor. <sup>49</sup>

Öte yandan, yazılı dilin bu şekilde aşağılandığına dair ileri sürülen kanıtlar hemen hemen şüphelidir. Tartışmaların çoğu özellikle tarihsel, hatta evrimseldi: Yazının tarihsel olarak evrensel bir dilin statüsünü yazmayı reddeden konuşmadan daha sonra ortaya çıktığı gerçeğidir. <sup>50</sup> Jacques Derrida ve diğerlerinin belirttiği gibi, yazı dili eleştirisi özünde ahlaki bir eleştiridir. Saussure'ün "Yazmak, dilin görünümünü değiştiriyor; bu bir dil kisvesi değil, bir kılık değiştirmedir, "iddiasına göre" sözlü söz, yazılı imajına o kadar sıkı sıkıya bağlıdır ki, ikincisi ana rolü gasp etmeyi başarır " <sup>51</sup> sahte tarihselcilikle örtmeye çalıştığı yazıdaki şeytani ifadesini açıklığa kavuşturuyor.

Bununla birlikte, Josef Vachek ve birkaç başka dilbilimci, yazmayı farklı bir dil biçimi olarak inceledi. Vardıkları sonuçlar şaşırtıcıdır: Bazıları, yazılı dilin konuşmadan neredeyse tamamen ayrı bir dil modu oluşturduğunu ve kendine özgü bir *dil* ve *şartlı ahlîye*; işlevselci terminolojiyi kullanmak için hem sözlü hem de yazılı *normlar*. Bu normlar bağlamında (veya *diller*), Fred Householder, mantıklı bir şekilde, *yazı dili konuşulmadan önce gelir*. <sup>52</sup>

En yalın haliyle, iddia, yazılı olduğu kadar sözlü bir dil normuna sahip topluluklarda, yazının hızla önemli bir sosyal statüye ulaştığı - okuryazarlığın seçkinlerin bir göstergesi haline gelmiştir. Householder, konuşma böyle bir toplulukta kullanıldığında, dinleyicinin et bir anlayış sağlamak için yazılı normdan bahsettiğini, yazılı metinle gereksiz bir referans sürecini ifade ettiğini savunuyor. Örneğin, "göz" ve "ben" aynı şekilde telaffuz edilir ve dinleyicinin daha geniş bir norma atıfta bulunmasını gerektirir

<sup>48</sup> Roman Jakobson, "Diğer Bilimlerle İlişkili Dilbilim" *Dil Üzerine*, ed. Linda R. Waugh ve Monique Onville-Burston (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 455.

<sup>49</sup> CF Hockett, "The Problem of Universals in Language", J. Greenberg, ed.

*Evrenseller* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 7; Vachek, "Dil Durumu Üzerine", 3-19.

<sup>50</sup> Vachek, "Dil Durumuna Dair" 19.

<sup>51</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1916), 51 ve 45; Derrida'da alıntılanmıştır, *Grammatoloji*,

<sup>52</sup> *et pasim*.

<sup>52</sup> Fred W. Householder, *Dilbilimsel Spekülasyonlar* (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press,

nlamak için; yazılı bir metinde ise birini diğeri için yanlış anlama ihtimali yoktur. Jacques Derrida bu noktaya neolojizmiyle değinmiştir. *différance* aynı şekilde telaffuz edildi. *arklılık* ama yazılı biçiminde katılımcı, aktif bir farklılaşma ve erteleme duygusu veriyor.<sup>53</sup>

Çince gibi bazı sistemlerde, yazılı karakterlerin doğrudan fonetik bileşeni yoktur; buna rağmen, Householder'ın tanımladığı referans süreci Çince'de de gerçekleşiyor. En yaygın örnek isimlerdir: Bir konuşmacı bir isim verdiğinde, her hece genellikle karakterin anlamını tanımlayan iki veya üç karakterli bir cümle ile tekrarlanır. Bu, "Ev sahibi. Ev, mesken gibi. Sahibi, sahibi olan gibi. " Dolayısıyla sözlü normun yazılı forma bağlı olduğu söylenebilir.

Sabit bir grafik sırasının olmaması nedeniyle, Çince karakterler alfabedeki harfler gibi güçlü bir şekilde sıralanmamıştır. Buna rağmen sözlükten aranabilir. En yaygın sistemde, her karakter görsel olarak parçalanır, öyle ki bir bölüm özel bir alt karakter olarak okunabilir veya *radikal*. Radikaller, onları yazmak için gereken fırça darbelerinin sayısına bağlı olarak aşağı yukarı belirli bir sıraya sahiptir. Dizinde radikal bulduktan sonra, aranan karakterle aynı sayıda ek fırça darbesine sahip karakterlerin alt bölümüne danışılır. Bu, yönetilebilir bir karakter listesi sağlar.

O halde Çin dilinde, grafikler genellikle fonetik bir şemaya atıfta bulunmadan retildikleri şekilde kategorize edilir. Bunun ötesinde, temsil edilen şeylerin isimlerinden türetilen son derece eski karakterlerin birkaç durumu dışında, Çinli bir karakter ile anlamı arasındaki ilişkinin tamamen keyfi olduğuna dikkat etmek önemlidir. O halde, Çince karakterlerin okunması, Çin yazı dilinin neredeyse evrenselliği ile karşılaştırıldığında güçlü bir şekilde kanıtlandığı üzere, konuşma diliyle hiçbir bağlantısı olmayan bir dizi sisteme (vuruş sırası, radikaller, ezberleme, ideografik temsil) bağlıdır. Çok karşılıklı anlaşılmaz konuşma lehçesi.

Vachek, büyük figürlerin analiziyle özellikle ilgili olan iki ayırt edici yazı özelliğine dikkat çekiyor: birincisi, zamansal fark

<sup>53</sup> Bu arada, bu şunu gösteriyor: *différance* İngilizce konuşurken, farkı metinsel olanla karşılaştırarak, İngilizce "fark" gibi telaffuz edilmelidir. Her zamanki telaffuz, Fransızlar gibi *arklılık* Neolojizmin değerinin büyük bir bölümünü gizler, böylece onu sadece başka bir gizemli jargona dönüştürür.

ifadenin kontrolü; ikincisi, birçok yazı sistemindeki yazılı karakterlerin sıralı ve hatta sıralı doğası. İkincisine, gördüğümüz gibi sıralılığı tamamlayabilen veya ikame edebilen grafemin görsel bölünebilirliğini ekliyorum.

(1) Geçici kontrol: Bir dinleyici, konuşmacı tarafından hapsedilir ve konuşmacının teslimatına kilitlenir. Konuşmacı, ifadenin zamansal uzantısını kontrol eder ve dinleyici geri atlayamaz. Yazılı dilde ise, elbette ki bu okuyucunun grafik sistemi üzerinde etkilerince ustalaşmış olması koşuluyla, kırbaç elini tutan okuyucudur. İdeoloji ve kontrol açısından, bir hatip duruma hakimdir, çünkü dinleyicinin çok sınırlı seçenekleri vardır: Kontrolünden vazgeçebilir ve konuşmak için bir fırsat bekleyebilir; dinlemeyi reddedebilir ve böylelikle cevap verme fırsatından vazgeçebilir; veya gerçekten dinlemediği halde sözünü keserek, zorlayarak ve hatta yanıt vererek konuşmacının kontrolünü ele geçirmeye çalışabilir.

Okuyucunun durum üzerindeki kontrolü çok daha büyüktür: Metni sistemin formunun öngördüğü sırayla okuyabilir (örneğin soldan sağa, kelime kelime ve eser boyunca sırayla); sadece metnin ana fikrini anlamaya çalışarak hızla göz atabilir; işine gelebilir, istediği zaman ilgisini çeken bölümleri okuyabilir; hatta normu takip etmeyi reddederek (örneğin arkadan öne veya sağdan sola İngilizce bir kitap okumak) aşırı bir şekilde okuyabilir. Öte yandan, bir konuşmacının dinleyeceği gibi doğrudan yazara yanıt vermeyebilir, ancak yanıt olarak marjinalia veya hatta uzun bir metin yazabilir: Konuşma modeli yazılı olarak geçerli değildir.

(2) Sıralama: Birçok yazılı sistem, grafikleri sabit bir sırayla sıralar: *abc*, *alfa-beta-gama*, vb. Bazı durumlarda, bu sekans, okuyuculara bir yardımcı olarak hareket ederek bir sıralama işlevi görebilir. Dizinler genellikle alfabetik olarak sıralanır, ancak Michel Foucault'nun belirttiği gibi, bunu yapmak için "doğal" bir neden yoktur.<sup>54</sup> İçinde *gematria*, gördüğümüz gibi, harf dizisi sayıları belirtmek için kullanılır: *alef* = 1, *bahis* = 2 vb.

(3) Bölünebilirlik: Çince karakterler ve bunların sistematikleştirilmesi, *görsel bölünebilirlik* Yazılı işaretlerin sayısı: karakterler, bir sözlük dizini amacıyla en az iki sasma ayrılır. Çoğu alfabetik sistem bu modele uymasa da, yazım olgusu bir anlamda aynı işlevi görebilir. Sadece kelimeler olamaz

u şekilde sıralanır (örneğin alfabetik olarak), ancak aynı zamanda bir bulmaca, bir akrostiş veya crabble'da olduğu gibi ayrı ayrı harflere de bölünebilirler.

Yazılı işaretlerin tüm bu özellikleriyle - okuyucu üstünlüğü, sıralama, görsel bölünebilirlik - can alıcı nokta, sözlü ortamda gerçek paralellikleri olmamasıdır. Elbette, konuşulan sözcükleri hecelere ayırabilir ve bunları sırayla veya rastgele bir sırada telaffuz edebilir, ancak paralel zayıf ve son derece nadirdir.

Görünür bir karşı örnek, eski Sanskrit metinlerindeki Brahminik eğitim olabilir. İncil'de olduğu gibi, bu "metinler" ezberlenir ve sözlü olarak aktarılır, sadece külliyyatın her bir parçasının ezberlenmesi değil, aynı zamanda her hece vurgusu ve aksanı da bozulmadan kalır. Bir Brahmin'in bilgisinin meşhur bir testi, onun hecelerin bir bölümünü geriye doğru hecelerle veya hatta değişen hecelerde - birinci, son, ikinci, ikinciden sona vb. ezberleme ortada birleşene kadar ezberlemesini gerektirir. Görünüşe göre, Vedik külliyyatın hayatta kalması, bilinen birkaç örnek olsa bile, konuşma dilinin keyfi bölünebilirliğinin varlığına ve önemine işaret ediyor.

Aynı zamanda, psikodilbilimde Longy Verbatim Recall olarak bilinen bu tür bir ezberlemenin varlığının tam olarak bir *yazılı* norm. Parry ve Lord'un destansı anlatımlarla ilgili ünlü eserleri, edebi olmayan kültürlerde ezberleme kavramının bulunmadığını öne sürer. Benzer şekilde, Brahminik ezberleme geleneğinin kökenleri, Eski Güney Asya'da yazılı bir sistemin ortaya çıkışıyla tam olarak çağdaş görünüyor. Bu bağlamda, bu rahip geleneğinin bir tür zihinsel ya da animoteknik yazı inşa ederek yazıya karşı savunduğu iddia edilebilir. Gibi *ars memorativa*, böyle bir sistem, kullanıcının heceleri veya kelimeleri hayal edilen şekle yerleştirme yeteneğine bağlıdır. *Uzay*, yerine *aman* konuşma için her zamanki gibi. <sup>55</sup>

Bu nedenle, yazı, konuşmanın bir türevi olmaktan ziyade kendi terimleriyle ele alınırsa, (en azından) aşağıdaki özelliklere sahiptir: (1) Üretici yerine alıcı tarafından yorumlama kontrolü; (2) keyfi

<sup>55</sup> "Uzun kelimesi kelimesine hatırlama" ve destansı anlatım hakkında, bkz. IML Hunter, "Lengthy Verbatim Recall: The Role of Text", A. Ellis, ed. *Dil Psikolojisinde İlerleme*, vol. 1 (Londra: ErlbaumAssoc., 1985), ayrıca JackGoody, *Yazılı ve Sözlü Arasındaki Arayüz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 167-90, 234-36, 290-300, *passim*; açık *ars memorativa* bkz Frances Yates, *Hafıza Sanatı* (London & Chicago: Routledge & Kegan Paul ve University of Chicago Press, 1966), ayrıca Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe*, 200-205 et

ölünebilirlik; (3) zamansal genişlemeden çok uzamsal genişleme. Çoğu durumda, yazılı işaretler de keyfi olarak seçilen bir sisteme göre sıralanır.

Bu tanıma göre yazma, sadece normal olarak adlandırılan tüm sistemleri değil, aynı zamanda mnemoteknik sistemlerin çoğunu da içerir. En ilginç olanı, amaçlarımız açısından, normalde okuma yazma bilmediği düşünülen toplumlar arasında bile pek çok kehanet sistemini içerir. Örneğin, Yoruba kehanet sistemi ( *Eğer bir*) falcıların, sekiz kişinin her birinin hurma fıstığının rastgele düşüşü tarafından belirlendiği bir dörde iki yazma oluşturmasını gerektirir. Bu işlem, daha sonra yorumlanan 256 rakamdan birini verir. Jonathan Z. Smith, bu tür tekniklerin yorum "kurallarına" göre okunan metinler hakkında savunuyor. <sup>56</sup> Smith'in odak noktası yorumlayıcı kanonlar olsa da, "kanon" kavramının edebi çağrışımları, bu tür kehanetlerin ürettiği figürler veya metinler için eşit derecede geçerlidir. Yıldızları "okumak", Tarot kartlarını "okumak" gibi metaforlar kullanılmak hiç de şaşırtıcı değil. <sup>57</sup>

### *Dilin Temel Formları*

Yazma biçiminden bir şekilde uzaklaştık *DOP*, üzerine çizdiği ve paralelleştirilebilecek bazı semboller ve teorileri çözme; şimdi bu teorileri örnekte anlatılan uygulamalarla yeniden ilişkilirebiliriz: sihirli karelerin işaretleri ve karakterleri ve rüyalar için imgelerin pratiği. Yazma yaparken netleşecek *DOP* kendi tutarlı ve tutarlı dil ve anlam teorisine sahiptir. Örneğin, Kitap II, hayatı cansız bir ortama yazdıran ve onu etkileyen aşkın bir yazılı dilin örneklerini, teorilerini ve uygulamalarını anlatır. İçinde

<sup>56</sup> Jonathan Z. Smith, "Kutsal Sebat: Canon'un Yeniden Tanımlanmasına Doğru",

*İnisi Hayal Etmek: Babil'den Jonestown'a* (Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1982), 36-52. Ayrıca bkz. William Bascom, *Ifa Divination: Batı Afrika'da Tanrılar ve Erkekler Arasındaki İlişki* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1969) ayrıntılı bir analiz için *Eğer bir*, Agrippa'nın okumasına çarpıcı bir şekilde benzeyen (bkz. sayfa 130). Bu benzerliğin tarihsel nedenleri olabilir. *Eğer bir* Arap "kum kesme" uygulamasından etkilenmiş ve etkilenmiş görünmektedir (bkz. Bascom, 3-12). Burton benzerlikleri kaydetti ve *Eğer bir* (veya daha doğrusu Dahomean *Fa*) Araplar tarafından daha çok Al-Raml, 'um' adı altında yetiştirilen Yunanlıların bilgeliği ile. . . . 'Napolyon'un Kader Kitabı', Avrupa ve modern bilimlerin dikkate değer bir örneğidir. " Sir Richard

Burton, *Dahomey Kralı Gelele'ye Misyon*, 2 cilt. (Londra: Tylston ve Edwards, 1864; yeniden basım, 1993), 1: 222; Alıntı Bascom, 8.

<sup>57</sup> Ritüel teori bağlamında okuma olarak kehanet konusuna döneceğim (aşağıdaki sayfa 171).

u uygulamayı açıklığa kavuşturmak için bölmek en basit yoldur *DOP* dilin iki bölüme ayrışımı: temel birimler ve anlamlandırma kuramları.

### *Yayı ve Uyum*

Önceki bölümde açıklandığı gibi Kitap I, doğa ve logoların temel bir temele dayandığını savunuyor. Benzer şekilde, Kitap II de göksel dilin sayısal bir temele dayandığını savunuyor.

Sayılar *DOP* sadece saymakla kalmaz, temsil eder. Örneğin yedi gezegen cismi olduğu için yedi sayısı gezegenleri temsil edebilir.<sup>58</sup> Bu, sayıların ordinal yönü için de aynı derecede doğrudur - Satürn üçüncü kürede (cennetten aşağı doğru sayarak) bulunduğu için, üç rakamı Satürn'ü temsil edebilir. Tartışma, Kitap I'deki doğal unsurlar ve Kitap II'deki sayılar arasındaki paralelde örtüktür. Örneğin, doğada ateş, ısıya iki önlü bir semiyosis ile bağlıdır, öyle ki ısı ateşi, ateş ise ısıyı ifade eder. Benzer şekilde, sayılar neyi saydıklarını veya sıraladıklarını ifade eder ve bunun tersi de geçerlidir.

Öğeler gibi, sayılar da, daha temel sayılar aracılığıyla bir referans süreci ile benzer şekilde hareket eden karmaşık nesneler veya işaretler oluşturmak için birleştirilebilir.

Yine, yapılan ve yapılan her şey varlığını sürdürür ve erdemlerini sayılardan alır. Çünkü zaman, sayıdan, tüm hareketten, eylemden ve zamana ve harekete tabi olan her şeyden oluşur. Armoni de ve seslerin güçleri sayılardan oluşur ve sayılardan oluşur ve bunların oranları ve sayılardan kaynaklanan oranlar, çizgilerle ve noktalarla yapılır. karakterler ve rakamlar: <ve bunlar, harf kullanımında olduğu gibi, uç noktalara inerek ikisinin arasında bulunan orta kısım büyülü operasyonlara uygundur.><sup>59</sup>

<sup>58</sup> *DOP* II: 10, 272-82 / 268-75, De septenario et eius scala, yedi numarayı ayrıntılı olarak tartışıyor. Her bir numarayı tartışan tüm bölümler arasında bu en ayrıntılı ve kapsamlı olanıdır. Aynı zamanda, bölüme gelen önemli şeylerin kapsamlı bir listesinden biraz daha fazlasıdır. Bu bölümlerin güncel düşünce için önemi, basitçe sayıların ve numaralandırılan şeylerin çevrilebilir olmasıdır; yani, yedi gezegenler yerine geçebilir ve tüm ayrılıklar doğuştan paraleldir.

<sup>59</sup> *DOP* II: 2, 252/237: "Rursus omnia quae quae quae quae numero, omnisque motus and actio and all quaecunque temporis et motui subiecta sunt; nümerik orantıya göre konsantus etymatik sesler ve tüm orantılı sabit orantılı, ex numeris ortae, per lineas ve puncta kurucu karakterleri ve figürleri. Et hi sunt proprii operibus magicis, medio existente inter utrosque appropriato per declinationem ad extrema, ut in usu literarum." 1533 baskısı için açılı parantezlerle işaretlenmiş pasajın eklendiğini ve bu olarak görünmediğini unutmayın; orijinal pasaj ortaya çıktı

akobson'ın, yazı dilinin konuşulan dile atıfta bulunarak ifade ettiği teorisinde olduğu gibi, bu karmaşık işaretler sayılara atıfta bulunularak ifade edilir. Ek olarak, bu tür işaretlerdeki sayıların etkileşimi, elementlerin kimyasal etkileşimlerine paralel olan uyum ve oran ilişkileri ile belirlenir. Bu armoniler ve oranlar geometrik ve matematikseldir, ancak aynı zamanda insan vücudunun oranları gibi yapılarda gök dünyasında somut bir şekilde gerçekleştirilmektedir.

*magis Dei*) ve yıldızların. Daha da karmaşık *semes* insan oranlarından, göksel konumlarından (örneğin takımyıldızlar) veya saf geometriden türetilen. Böylesi karmaşık işaretler, insan oranından (örneğin) temel uyum ve orantıya ve dolayısıyla basit içimsel sayılara kadar uzun bir referans zinciri ile ifade edilir.

### *Şekil ve Resim*

Şunu gözlemlemek gerekir ki, her ne harika şey figürleri onları kağıtlara, tabaklara veya görüntülere yazdığımızda işe yararsa, bunu yapmazlar, ancak daha yüceltici figürlerden kazanılan erdemle, doğal yetenek veya benzerliğin sağladığı belirli bir şefkatle, zıt bir duvardan olduğu gibi, kendilerine tam olarak yapılandırıldıkları gibi, yankıya neden olur ve içi boş bir camda, güneş ışınlarının toplanması, daha sonra, tahta veya herhangi bir yanıcı şey gibi karışık bir gövdeye yansır, hemen yanar. o: ya da bir arp başka bir arp'ta yankılanmaya neden olur, başka türlü değildir, çünkü ondan önce uygun ve benzer bir figür yerleştirilmiştir. . . Benzer şekilde sözünü ettiğimiz figürler ve hangi karakterler olursa olsun, <sup>60</sup>

u uzun paragraf, şekillerin teorisiyle ilgili çok az açık ifadeden biridir. *DOP*, ve lıkakatimizi gerektirir. Hakkında açıklama

Y II: 17. Eklenen pasaj, Agrippa'nın yazı dilinin gücü ve önemi üzerine giderek daha fazla odaklandığını ne süren birçok pasajdan biridir.  
<sup>60</sup> *DOP* II: 23,320-21 / 330-31. JF, "concupiunt" ifadesini *endişeler*, daha doğru olduğu yerde *düşünür*, burada elirltildiği gibi. Muhtemelen bu yanlış okumadan dolayı, Latince'den yeniden tercüme ettiğim cümlelerin ikinci arısının çoğunu da karıştırıyor. Ayrıca "ve hangi karakterler olursa olsun" ifadesinin yalnızca 1533 askısında eklendiğini ve burada bağımsız bir cümle olarak noktalandığını unutmayın. Orijinal cümle yledir: "Similiter et figurae de quibus diximus <atque characteres quicunque> concipiunt cirutes figurarum pelestium, quatenus dominantibus illis elverişli fuerint rebus Impactae aut rite fabricatae, tanquam compiret gura ad consimilem figuram atque exigat."



Önesans sırasında dilbilimsel spekülasyonlar. Konuyla ilgili en geniş açıklama şu şekildedir:

Bu nedenle Mısırlıların ve onların törenlerinin sırlarına ait olanların dini ciltleri, kutsanmış kağıttan yapılmıştır; bunlara, kutsal dedikleri, kolay bilinmeyen mektupları yazmışlardır. *Makrobius*, *Marcellinus* ve diğerleri, bunlara hiyeroglif denildiğini söyler, belki de bu tür yazıların küfür tarafından bilinmesi gerekir ki, *Apuleius* Bu sözlerle, "Fedakarlığın sona ermesi, gizli bir emekli dolaptan, anlaşılması güç harflerle not edilen, kısmen bu tür hayvan figürleriyle, kısmen bu tür hayvan figürleriyle, kısmen de dolu figürlerle, anlaşılan konuşmanın özlü sözlerini içeren bazı kitaplar ortaya çıkarır. düğümler halinde ve bir tekerlek gibi kıvrılmış ve kalınlaşmış, sarmaşık dalları gibi kıvrılmış, böylece okuma, dinsizin merakından korunmuştur. " <sup>62</sup>

enzer (ancak daha kısa) bir açıklama III: 29'da görünür ve II: 23'te, *ankh*, "Mısırlı rahipler tarafından, dinin başlangıcından itibaren kutsal mektuplar arasında, aralarında alegorik olarak gelecekteki kurtuluşun yaşamı anlamına gelen sayılıyor." <sup>63</sup>

*DOP* burada hiyerogliflerin iki stok Rönesans yorumunu kabul eder. İlk olarak, tutarkhos ve Herodot'un önerdiği gibi, gizli, rahiplerin yazdığı bir yazıdı; ikincisi, Horapollo tarafından kuvvetle onaylanan bir kavram olan anlamlarıyla alegorik olarak şekli kurarlar.

Elbette, aslında Mısır hiyeroglifleri için de doğru değildir, ancak Rosetta taşının 799'a kadar bulunamadığını ve Rönesans düşünürlerinin her halükarda eski Mısır dilini çözme olasılığının son derece düşük olduğunu hatırlamak gerekir. Burada daha büyük ilgi ve önem taşıyan şey, hiyerogliflerin büyüğü ve alegorik anlayışı ve bunun daha genel olarak bir yazı dili kavramına nasıl uyduğudur.

Gizlilik ve alegoriye dayanan bu ikili teori, tuhaf bir yorumlama kavramına dayanır. Buradaki fikir, bir hiyeroglifin tamamen şeffaf ve son derece yoğun olmasıdır. Yani, tek bir işaret oldukça karmaşık bir fikri temsil edebilir. Horapollo, ünlü *Ouroboros*:

2. EVREN. Evreni tasvir etmek istediklerinde, alacalı pullarla işareetlenmiş kendi kuyruğunu yiyen bir yılan çizin. Ölçeklerle göklerdeki yıldızları öneriyorlar. Bu canavar, dünya [elementlerin] en ağır olduğu için hayvanların en ağırdır. En pürüzsüz olanı

Su. Ve her yıl derisini değiştirdiği için yaşlılığı [temsil eder]. Ancak yılın her mevsimi arka arkaya döndükçe, yeniden gençleşiyor. Ama kendi bedenini yiyecek için kullanması gerçeği, dünyada İlahi İlâhi Takdir tarafından üretilen her şeyin [tedrici bir azalma süreci] ile ona geri alındığını gösterir.<sup>64</sup>

teoride, kutsal olan her şey hakkında son derece iyi eğitilmiş bir rahip, bu hiyeroglifle okuyacak ve bir kerede evrenin karmaşık kavramını anlayacaktır. Glifi önceden bilmeseydi, anlamını alegorik yorumlama, hayvanlar, ilahiyat vb. Bilgilerinden alabilirdi. Bununla birlikte, bir meslekten olmayan kişi, gerekli temel bilgisine sahip olmadığı için böyle bir yorum sıçraması yapamaz.

Bağlamında *DOP*, Hiyeroglifi yorumlamak için gerekli tüm ön koşul olan elementler, hayvanlar vb. hakkındaki tüm bilgilerin Kitap I'de yer aldığını belirtmek gerekir. Aslında, rahip yazısının "gizliliği" bir bilgi olarak okunabilir. doğal büyü. Kitap I ustalaştığında ve okunduğunda, büyücü artık kutsal kitapların kendisinden korunması gereken "dinsiz" kişilerden biri değildir.

Hiyeroglifler genellikle hayvan resimleri ve benzerleri olarak düşünülse de, bu temenötik teoriyi sihirli karelerin işaretlerinin işleyişinde görebiliriz. Önemli bir ön bilgi olmadan

*ematria*, şeytani isimler, gezegensel etkiler, sihirli kareler, bellek tekniği - rakamları yorumlamak imkansız. Bu bilgiyle, işaretlerin son derece yoğun, çok katmanlı işaretler olduğu açıktır.

Rönesans'taki hiyeroglifler konusu son zamanlarda yapılan bir dizi çalışmada tartışılmıştır ve burada ayrıntılı olarak incelenmesine gerek yoktur.<sup>65</sup> Göre *DOP* Bununla birlikte, genel olarak dil teorisinin Rönesans düşünürlerinin neden yanıldığını tam olarak anlamak kritiktir: Mısır yazısının Mısır konuşma diline dayanamayacağını varsaydılar. Bu, en yaygın olarak, Mısırlıların Rönesans'ta deşifre edilememesinin asılca nedeni olarak tartışılmıştır. Denklem içerdeyse

<sup>64</sup> Horapollo, *Horapollo'nun Hiyeroglifleri*, trans. George Boas (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), 43.

<sup>65</sup> Bakın, en ilginç, Madeleine V.-David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles, et l'application de la note de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris: SEVPEN, 1965); ayrıca Demonet, *Les voix du signe*, 189-99 *et passim*. Erik Iversen de çok değerli. *Avrupa Gelenğinde Mısır Efsanesi ve Hiyeroglifleri* (Princeton, NJ: Mythos (Princeton UP), 1993). Maurice Pope'un I. Bölümü ("Rönesans Gözlerinden" 1-42) *Deşifre Hikayesi: Mısır hiyeroglifinden Doğrusal B'ye* (London: Thames and Hudson, 1975) oldukça pozitivist olmasına rağmen değerli bir özettir.

algı tersine döndü, ancak ilginç olan nokta, Rönesans düşünürlerinin Mısırlılara kendilerinden daha akıllı olduklarına inanma düşüncesi yaratmalarıdır.

Özünde, sihirli kare işaretler örneğinde ve imgelerin pratiğinde görüldüğü gibi, büyük hiyeroglif anlayışı, konuşma gerektirmeyen bir tür yazıdır. İşaretten anlama den yolculukta, düşmüş bataklıkta dolambaçlı bir yol, insan diline gerek yoktu. İleride öreceğimiz gibi, bu görüntüyü sihirli bir şekilde daha güçlü hale getirdi, ama aynı zamanda, konuşulan dilin asla olamayacağı bir şekilde işareti şeffaf hale getirdi. Rönesans dilbiliminin buradaki en büyük hatası, Mısırlıların bu hedefe ulaşmayı başardığını varsaymaktır; gerçekten de, Mısırlıların bu hedefle herhangi bir ilgisi olmadığını varsaymakla muhtemelen yanılmışlardır.

Bununla birlikte, Rönesans düşünürlerinin haklı olduğunu varsayalım. Bu şeffaf ve büyük hiyeroglif yazı, daha sonra, bir anlamda hiyeroglif kavramlardan türetilen veya bunlara dayanan diğer tüm yazı biçimlerini temel alır. Yani, olmasına rağmen *DOP* İbranice yazı hiyerogliflerden önce gelir; bu, İbranice'nin bir tür genişletilmiş hiyeroglif alfabesi olmadığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, idealleştirilmiş hiyeroglif kavramı, ideal matematiğin ve matematikten alfabetik yazıya yumuşak bir geçişe izin verir. *dilbilimin sıradan olanına hiç girmeden*. Böylece, sözlü ve yazılı dil, sırasıyla doğal ve göksel dünyalarda aynı tutulabilir.

#### *Armaşık İşaretler*

Hiyeroglifler en ikonik yazı biçimiye, alfabeyi bir şekilde temel almaları gerektiğini zaten görmüştük. Geomantik figürler, "imgelerin ve karakterlerin arasındaki orta kısım" şeklinde bir geçiş aşaması sunulur. . . . Gezegenlerinin ve burçlarının egemenliği altına azalmış veya damgalanmış olarak imgelerin erdemini ve gücünü kavrarlar, "66 El-Kindi'nin tarif ettiği gibi göksel ve temel güçleri geri çekmeleri anlamında. Aynı zamanda, herdeyse birer karakterdirler, çünkü "jeomantik kehanetçiler, parite veya belirsizlik azaltılıyla projekte edilen lotlarının noktalarını azalttıklarında" yapılırlar, yani omancer figürleri ilk önce dışarı çıkararak üretirler. yerdeki nokta çizgileri, sonra hangi çizgilerin tek ve hangilerinin çift sayıda noktaya sahip olduğunu belirleme, sonra bu dört noktadan bir dizi şekil türetme

ili dosyalar.<sup>67</sup> Sihirli kare işaretler gibi, jeomantik figürler de yapıları hakkında bilgi vermeden yorumlanamaz ve benzer şekilde soyutlanır (ve dolayısıyla karakterler bi).

İbranice harfler benzer şekilde karmaşıktır *DOP*, çünkü bunlar sadece karakterler değil, aynı zamanda bir anlamda imgelerdir ve bunun ötesinde özel bir ilahi ve göksellemeleme dayanır. "İbraniler hakkında yazı yazmak, karakter figürlerinde, sesli harf noktalarında ve aksanların tepelerinde en kutsal olanıdır; madde, biçim ve ruhta ilk yıldızların konumlarına ekildikleri gibi Cennet olan Tanrı'nın yeri. " Bununla ilgili bir kuma, İbranice karakterlerin yıldızların konumlarından türediğidir ve bu nedenle bir tür göksel imgelerdir. Ama aynı şekilde, onların takımyıldızlar gibi oldukları anlamına da inabilir, öyle ki, karakterlerin şekilleri onlara doğrudan (yani keyfi olarak) Tanrı tarafından etkilenmiştir.

İbranice karakterlerin her yönünün birden çok işlevi vardır. *DOP*. I: 74'te, "onları olacak büyücünün, her biri harfleri bir araya getirerek, Tanrı'nın sesi tezahür edene ve kutsal harflerin çerçevesi açılıp keşfedilene kadar onları uzun süre incelemesi gerektiğini öğreniyoruz. "; başka bir deyişle, ilahi nefes, karakterler arasındaki kesişme noktalarında bulunur.<sup>68</sup> İbranice karakterler ayrıca daha önce aşağıda açıklandığı gibi ayımsal bir işlev görür. *gematria*. Alfabenin yapısı da astrolojik ve temel güçlerle ilişkilidir.

ç anne, yani. yw) [ *alef-waw-yod*], yedi çift, yani. trpkdgb [ *bet.gimel-dale.t-kaf-peh-re's tav*]; diğer on iki, yani. # qc (snml + xzh [ *o-*

*ayin-h. et.-tet.-lamed-mem-nun-sameh. -ayin-z. ade-qof-s'in* basittir, " Ateş, Su ve toprak "elementlerine paralel olarak

74'e eşlik eden tabloda gösterildiği gibi, sırasıyla yedi gezegen ve on iki burç.<sup>69</sup> Son olarak, tabii ki, kelimeler

<sup>67</sup> Agrippa, jeomantik uygulamanın tüm ayrıntılarını açıklayan kısa bir inceleme yazdı:

*geomanticae disciplinae lectura*, içinde *Opera* 1: 500-26, ayrıca birçok baskıda çevrilmiştir. *Gizli Felsefenin Dördüncü Kitabı*; ayrıca bkz. Donald Tyson'ın Ek VIII'deki açıklaması *DOP*, sayfalar 773-84.

<sup>68</sup> *DOP* Ben: 74, 242/224. Bunun, ünsüzlere ünlülerin "nefesini" ekleyen masoretik işaretleme sistemine dolaylı

arak atıfta bulunup bulunmayacağını merak ediyor insan.

<sup>69</sup> *DOP* Ben: 74, 244/225. Bu ilişkilendirmeler kümesi açıkça şunlardan türemiştir: *Sefer ye.zirah*, fakat

*DOP* verir yw) olarak *matres*, aksine *Sefer ye.zirah*, annelerin nerede twmy) # m).

Matremelen Agrippa düşünüyor *matres lectionis*, hangisi İbranice olurdu ywh, fakat

ramice ve İbranice'nin birkaç çeşidi Agrippa'nın listelediği gibi olacaktır; Bu tür meselelerin daha yakından incelenmesi, Agrippa'nın İbranice bilgisine ışık tutabilir. O açıkça

arkında *Sefer ye.zirah*, en azından dolaylı olarak, çünkü "ikili" harfleri şu şekilde veriyor: *bgdkprt*

trpkdgb), nerede *yeniden* normalde ikili olarak kabul edilmez, yani çift

utsal Yazılar orijinal olarak İbranice yazılmıştır ve bu nedenle herhangi bir harf, o harfle başlayan kelimelerin kısaltması olabilir.

sim

İsimler, karmaşık işaretlerin özel bir biçimidir. Bir iblisin adı bazen basit bir anlamda anımlıdır, "bazen ruhların isimleri üzerinde bulundukları şeylerden alınır", yıldızlardan, insanlardan, yerlerden veya zamanlardan ödünç alınmış gibi" veya böyle şeyler gibi, ilahi isim [ör. I], *el* sonunda ekleniyor. " Örneğin, *Zedekiel* İbranice'den Jüpiter'in ruhunun bir adıdır

Jüpiter'in adı *z. edek* [qdc], ya da "onlara [bu iblisler] 'i Latince kelimelerden adlandırır sak. . . *Joviel*. " <sup>70</sup>

İsimlerin tek bir referansı vardır - şeytani bir isim sadece tek bir şeytani ifade eder. Aynı zamanda, yazılı isimler kümelerdir, karmaşık, temsili yapıları oluşturmak için temel yazılı formların birleşimidir. <sup>71</sup>

İsimlerin, İsimler nesneler üzerinde Adem tarafından etkilendi ve bu nedenle, oluşturuldukları karakterlere veya öğelere bağlı olmayan keyfi bir sembolik karaktere sahiptir. Adem'in nomothet olarak işlevi iyi bilinmektedir, ancak Adem'in isimlendirmesi ve İlahi aday işlevi arasındaki ilişkiyi kabul etmek çok önemlidir.

[C] nin büyük operatör, çeşitli türler ve belirli şeyler, göklerin etkisiyle ve elementlerle, gezegenlerin erdemleriyle birlikte üretir; bu nedenle, etkilerin özelliklerine göre özel isimler, şeylerin sonucudur ve onlara yıldızların çoğunu numaralandıran, hepsini isimleriyle çağıran, başka bir yerde Mesih ismini söyleyen, "İsimleriniz yazılıdır cennette.

Bu nedenle, göklerin etkilerini ve her şeyin niteliklerini bilerek şeylere ilk isimleri veren Adem, onlara Allah'ın yarattığı her şeyi Adem'in önüne getirdiği Genesis'te yazıldığı gibi, doğalarına göre isimler vermiştir. onlara isim vermesi gerektiğini ve

tektuplar, Reuchlin'inki de dahil olmak üzere, günün Christian *De arte cabalistica* ve Zorzi'nin *De armonia mundi*, ama Agrippa'nın *Matres* çarpıcı. Geçerken, yedi ikili harften oluşan bu listenin amaran için doğru olduğunu not ediyorum.

İbranice yazım, belki de *Sefer ye.zirah* kökenleri: bkz. Angel Sáenz-Badillos, *İbranice Dilinin Tarihi*, trans. John Elwolde (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 153-56.

<sup>70</sup> DÖP III: 28, 488/553.

<sup>71</sup> Pek çok durumda, elbette, bu kümeler veya karmaşık yapılar olarak adlandırılabilir

herhangi bir şeyi adlandırdı, bu yüzden adı buydu, ki bu isimler gerçekten de anlamlandırılan şeylerin harika güçlerini içeriyordu.

Dolayısıyla anlamlı olan her ses, her şeyden önce göksel uyumun etkisiyle ifade edilir; ikincisi, insanın dayatmasıyla. . .

. Ancak, her iki anlam da, söz konusu uyum veya insan tarafından kendilerine verilen herhangi bir ses veya isimde bulunduğu, o zaman bu isim çift erdemlidir, yani. doğal ve keyfi, zamanında ve zamanında söyleneceği ölçüde ve haklı bir şekilde ele alınan konu üzerine uygulanacak bir niyetle ciddiyle hareket etmekte en etkili hale getirildi ve bu, doğal olarak onun tarafından hareket ettirilebilir. <sup>72</sup>

urada referansın katkı niteliği bolca açık hale getirilmiştir. İsimler, genel olarak işaretler gibi, doğal ve keyfi anlam biçimlerini birleştirilirse iki kat daha güçlü olabilirler. Tüm pasajın argümanı şudur: *sözlü isimler* güçleri için (1) yıldızların ve renklerin etkisi şeklindeki göksel dünyaya ve (2) insan (ve ilahi) aklına, nihai nomotetler Adem ve Mesih'in keyfi gerekçesiyle güvenirlir. Öyleyse aslında isimlerin üçü tamamen rasyonel, göksel dünyaya bağlıdır.

Göksel isimler, bir ruhun adının gücünden ve makamından ya da insan dayatmasından gelebilmesi anlamında bu yapıya paraleldir.

[T] o İbranilerin ustaları, meleklerin isimlerinin onlara Adem tarafından verildiğini düşünüyorlar. . . . Bu nedenle. . . ruhlara isimler empoze etmek insanın gücündedir, ancak yalnızca onurlu olan ve bir ilahi armağan veya kutsal otorite tarafından bu erdeme yükseltilen böyle bir adama. Fakat . . . isimler çoğunlukla eserlerinden, belirli bir makam ya da etkiyi ifade eden isimlerdir. <sup>73</sup>

zetle, isimler karmaşık işaretlerin en önde gelen biçimidir ve diğer tüm işaret biçimlerinin temeline dayanır. Referans güçleri, kısmen nomotetlerin statüsünden ayrılanıyor gibi görünse de, aynı zamanda *POP* her mükemmel ismin sayıdan hiyeroglfe ve İbranice karaktere kadar kurucu unsurlardan oluştuğunu, öyle ki toplam gönderme gücünün göksel ve doğal evrenin okusuna dayandığını savunur. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi (aşağıdaki sayfa 93), bu ilişki yeniden usta - o evrenin gerçek isimlerin basit ve mutlak gücüne bağlı olduğu ve bu tür isimlerin tüm doğal ve göksel yönlerinin yalnızca ilahi isimlerin eserleri olduğu tartışılabilir. Böyle bir

avram, ilahi isimlerin doğal ve göksel yönleri, büyücünün İlahi Olan'a ulaşmak için kullandığı bir tür merdivenli hiyerarşi oluşturur.

### *İşaretin Gücü*

Artık işaretler hiyerarşisi görece açık olduğuna göre, altta yatan göstergibilim teorisini anlamak için ilerleyebiliriz. *DOP*. Basitlik uğruna, CS Peirce'in ünlü üçlüsünü kullanıyorum, *simge, işaret ve sembolü*. Kısaca, bir *sembol* doğal bir dildeki bir kelime gibi tamamen geleneksel ve keyfi bir işarettir. Bir *ikon* bir şeyin resmi gibi, bir benzerlik ilişkisi ile göndereniyle bağlantılı bir işarettir. Bir *indeks* bir iz, izi, işaret parmağı veya kavanoz üzerindeki etiket gibi ontolojik bir ilişki ile referansına bağlı bir işarettir.<sup>74</sup>

Gördüğümüz gibi, *DOP* tüm bu anlamlandırma biçimlerinden yararlanır, ancak onları büyülü araçlar için sürekli karıştırır. Bu bölümde, yalnızca farklı işaret türlerinin neden bu kadar kolay karıştırıldığını değil, aynı zamanda bu kombinasyonların neden sihirli sonuçları olduğunu da açıklayacağım. Kısacası, *DOP* herhangi bir işarete birden fazla referans türünün aynı anda mevcut olabileceğini ve daha fazla referansın işaret ile referans arasında daha güçlü bir bağlantı oluşturduğunu varsayar.

### *İlahi Keyfiyet*

Her şeye kadir Tanrı, takdiriyle insanların konuşmalarını çeşitli dillere böldü; Hangi diller, çeşitliliğine göre dalgıçlar ve belirli sıraları, sayıları ve figürlerinden oluşan, hap ya da şansla ya da insanın zayıf yargısıyla değil, yukarıdan oluşturulmuş uygun yazı karakterlerini aldılar. göksel ve ilahi bedenlerle ve erdemlerle aynı fikirde olurlar. Ancak tüm dil notalarından önce, İbranice yazı, maddeye yerleştirilen karakter figürlerinde, sesli harf noktalarında ve aksanların tepelerinde en kutsal olanıdır.

<sup>74</sup> Bu (in) ünlü Peirce tipolojisine neredeyse hiç referans verilemez; Umberto Eco ve Thomas A. Sebeok'un editörlerindeki makaleleri en yararlı buldum. *Üçün İşareti: Dupin, Holmes, Peirce*, özellikle Sebeok'un "Bir, İki, Üç Büyü UBERTY" 1-10. Eko *Göstergibilim Teorisi* (Bloomington: Indiana University Press, 1976; yeniden basım, Bloomington: Midland Books, 1979) faydalıdır ancak alışılmadık bir şekilde şkin; mükemmel bir giriş Thomas A. Sebeok, *İşaret ve Ustaları*, 2d ed. (Lanham, MD: University Press of America, 1989).

şekil ve ruhu, tıpkı ilk yıldızların Cennet olan Tanrı'nın koltuğundaki konumlarına ekildiği gibi. <sup>75</sup>

uradaki argüman Reuchlin ve Pico ile paraleldir. <sup>76</sup> İbranice yazı karakterlerinin, insanın zayıf yargısından" değil, İlahi takdirinden kaynaklandığı sonucuna varır - başka bir deyişle, bunlar keyfi değildir. Fakat *DOP* şunu öneriyor *herşey* İbranice açıkça en güçlü ve ilahi olmasına rağmen, yazı bu teliktedir, sadece İbranice değil. Tüm dilin bir dereceye kadar el değmemiş Adamik alinden düştüğü göz önüne alındığında, *DOP* aslında İbranice'nin *dır-dir* keyfi, *ama* *immamen* öyle değil. <sup>77</sup>

Burada, işaretin keyfi doğasına dair çarpıcı bir fikrimiz var. Modern teorilerde, "keyfi" genellikle "doğal" a karşıdır; burada "doğal anlamın" tipik örneği, Cratylus'un isim kelimelerin anlamlarını nihayetinde onomatopoeia'dan aldığı fikridir. <sup>78</sup> "Doğal" burada beton, malzeme, *gerçek* —Eğer bir işaret bu anlamda doğal bir öneme sahip olsaydı, ne olduğu herkes için açık olurdu *zorunlu* yani, Babel'den önceki dil gibi.

İçinde *DOP*, ancak, Tanrı'nın takdir ettiği bir işaret hem tamamen keyfi hem de mümkün olan her anlamda tamamen gerçektir. *gerçek*. Her Hristiyan İbraninin çok iyi farkında olduğu gibi, İbranice veya başka herhangi bir dilin Cratylus anlamında "doğal" olduğu doğru değildir. Fakat bu, Tanrı'nın İbranice'yi herhangi bir şekilde buyurmadığı için mi, öyle, başka herhangi bir dil gibi basitçe bir dil mi? Aksine, *Bütün diller* öyle değil

<sup>75</sup> *DOP* I: 74, 241/223: "Sermonem vero hominum ipse omnipotens Deus sua Provisit in diversas linguas divisit, quae quidem linguae iuxta suamdiversitatem etham diversos ac proprios Receperunt scripturae characteres, suo quodam certo ordine, numero et figuraes, non fortuito, nec fragili hominum arbitrio, sed divinitus sic dispositos atque formatos, quo cumcoelestibus atque ipsis divinis corporibus concordantibusque consentiant. Prae omnibus vero linguarum notis Hebraeorum scriptura omnium sacratissima est in figuris characterum, punctis vocalium and apicipbus accentuum veluti in materia, forma et spiritu, forma et spiritu, sede Dei, quod coelum est, siderum positione primum exarata. "

JF bu pasajın son kısmını yanlış anlıyor, bir nokta ve paragraf koyarak "forma et spiritu oluşur" ile onun çevirdiği son cümle arasındaki kopukluk, "Yıldızların konumu ilk olarak cennet olan Tanrı'nın koltuğunda yapılmıştır. . . . " <sup>76</sup> Johann Reuchlin'e bakın, *Kabala Sanatı Uzerine* [De arte cabalistica], çev. Martin ve Sarah Goodman (Lincoln, NE ve Londra: University of Nebraska Press, 1983), 293 (73-9) et geç 3. kitapta.

<sup>77</sup> İbranice'nin karmaşık doğası, Kabala'nın merkezi bir mesele haline geldiği Kitap III'te özellikle önemli olacaktır.

<sup>78</sup> Çağlar boyunca Cratylus düşüncesinin büyüleyici ve içgörülü bir açıklaması için bkz. Gerard Genette, *Mimolojik*, trans. Thais E. Morgan (Lincoln, NE & London: University of Nebraska Press, 1995).

apı ya da tesadüfen ya da insanın zayıf yargısıyla, ancak göksel ve ilahi bedenler ve bedenlerle aynı fikirde oldukları yukarıdan oluşturulmuş ve şekillendirilmiştir. "

Bu bariz paradoksun çözümü, Hristiyan teolojisinin son derece basit bir parçasıdır: *adam* m düştü, Tanrı değil - bu *doğa*/Nihayetinde Gerçek olandan en uzak olan dünya. Böylece *DOP* keyfi ve doğal arasındaki tüm ilişki tersine çevrilmelidir, çünkü "doğal" anlamlandırmada özel bir ayrıcalık yoktur. İlahi keyfi işaretlerin şeffaf göstericiler olmamasının nedeni, insanlığın artık Cennette var olmaması ve bu nedenle İlahi dilin izim için İlahi İrade'den daha açık olmamasıdır.

#### *ikoniklik*

ize söylendi *şekil*/yazılı karakterlerin sayısı, yani grafik görünümüleri, "tıpkı ilk yıldızların Tanrı'nın koltuğundaki yerlerine ekildiği gibi" ortaya konmuştur. Bir anlamda, karakterlerin şekli ikoniktir, öyle ki her harf yıldızları tasvir eder. Kitap II, bölüm 52, resimlerin kendilerinden belirli bir benzerlikle çekilmiş karakterleri" tartışıyor. Bu karakterler, yıldızların noktalarla temsil edilen çizgilerle bağlantılı olduğu isimli yıldızların çizimlerine veya diğer yıldız gruplarına az çok eşdeğer olmaları bakımından "göksel görüntülerle belirli bir olası benzerliğe" sahiptir ( harfleri çizgilerle ilişkilendirerek şeytani işaretler). <sup>79</sup>

*DOP* 'imge pratiği' imgeleri arzu edilen güçleri ve etkileri çekmek için kullanır, bu da Al-Kindi ile oldukça iyi paralellik gösterir. Görüntü, uygun malzemelerden, uygun ortamda, uygun zamanda vb. Oluşturulur. Al-Kindi'nin terimleriyle, bu şekilde inşa edilen görüntü ideal olarak ilgili ışınlara uyarlanmıştır. Yine de gördüğümüz gibi, Al-Kindi imge-inşanın en önemli iki parçasının sözcükler ve irade olduğunu, bunların birinin *DOP* Kitap II'deki uygulaması.

Resimlerde kelimelerin kullanımı, rüyaların imgesi için talimatlarda belirtilmiştir: [görüntüdeki] adamın göğsüne istenen etkinin adını ve meleğin elinde de Güneşin ekası. " Çocuk taslağı ile sonuncusu arasındaki yirmi küsür yılda, imgelerin pratiğine birkaç kelime eklendi, ancak bu yazılı isimlerin olduğuna dair hiçbir belirti yok.

örüntünün nesnesiyle indeksel bağlantısını artıran ek güçlendirici işaretler dışında herhangi bir şey. Kısacası, II: 50'deki imgelerin pratiği, el-Kindi'nin kelimelere yaptığı vurguyu yansıtmıyor gibi görünüyor.

İrade etkilerine gelince, herhangi bir irade eyleminden açık bir şekilde iradesedilmemektedir, ancak bu tür eylemler III. Şimdilik, bir görüntünün yaratılmasının amacı olduğunu not edelim. Birincisi, görüntünün gerçek rüyalar üretmek gibi belirli bir işlevi vardır. İkincisi ve daha ilginç olanı *DOP* Sihirbazın genel imge teorisi, pratiğiyle bir görüntüye ruh vermeye veya yaşamak için bir taş, metal, ahşap veya balmumu apmaya çalışır. . . . [ve] İbrahim'e taşlardan çocuklar yetiştir. " Öyleyse temelde bir görüntü bir formu

ahî nefes gibi, yaşamı ortama yansıtan yazı.

Örtülü ikonizm teorisi, Panofsky'nin üçlü ayrımını hatırlayarak açıklığa kavuşturulabilir. *ikonografi öncesi*, *ikonografi*, ve

*ikonoloji*.<sup>80</sup> En temel düzeyde, büyüü bir imge ikonografik öncesidir; resimsel olarak kültürel olmayan bir şekilde temsil eder, yalnızca temel *doğal* sayı (basit anlamda), doğal form vb. yapılar. Böylece, rüyalar için imge basit bir resimsel kipte (insan ve melek) ve doğal bir kipte (görüntü altındır çünkü altın doğal olarak güneş enerjisidir, s.).

İkonografik düzeyde, keyfi kültürel referanslar temsile girer. Büyüü görüntülerde bu referanslar *akılcı*, insan diline ve aklına ve ayrıca gezegenler ve onların içsel imgeleri gibi Formun belirli göksel yapılarına dayanır. Bu nedenle, rüyalar için imge, işlevi açıkça anlamak için kültürel bilgi gerektirir: Güneşin rüyalara uygun olduğunu bilmek gerekir. Ek olarak, görüntünün üzerine yazılan mühür, isim ve "etkinin adı" rasyonel bilgi, dil, büyüü tarih ve belki de İncil (etkinin adı Kutsal Yazılardan alınmışsa) gerektirir.

İkonolojiye geçişle birlikte, görüntünün gücü teorik bir şekilde ortaya çıkıyor. İkonolojinin, yorumlayıcının görüntüyü, onu oluşturan dünyanın temel yapılarını açığa vurduğunu anladığı yorumlama modu olduğunu hatırlayın. Benzer şekilde, büyüü görüntüler bilimsel bir mod olarak değil, bir güç ve eylem modu olarak yoruma bağlıdır. Başka bir deyişle, imge, bağlı olduğu dünyanın temel yapılarını tezahür ederek ikonografisi tarafından tanımlanan işlevini yerine getirir. Tek mutlak fark (ve bu derin

Panofsky'nin temsil teorisi ile *DOP* insan failin konumudur: Panofsky'de bu, tercüman olarak sanat tarihçisidir; içinde *DOP* aracı, imgenin ikonolojik içeriğini önceden belirleyerek etkisini kontrol eden büyücü yapıcıdır.

### *Analog Anlam*

Atkı maddesi, kümülatif veya derece kavramı anlamlandırma teorisinin birkaç ipucu ve karşılaştık, özellikle de isimler tartışmamızda açıkça görülüyor. *DOP* "çifte erdeme, yani. doğal ve keyfi. " Ayrıca İbranice harflerin içsel bir özellikten, ilahi keyfilikten ve ayrıca bir tür ikoniklik olan yıldızların yerleşimi veya modelleri oldukları için de gördük. Ayrıca, gezegensel karakterler gibi şekillerin, birkaç alt sistemin etkilerini doğunlaştırdığı için, yani nümerolojik önemi, *gematria*, geometrik uyum, sihirli kareler D.

Bir işaretin birden fazla nedenden ötürü ve birden çok yolla, aynı anda keyfi olmadığı düşüncesi, anlamak için çok önemlidir. *DOP*'nin anlam teorisi ve diyeceğim bir kavram *analog anlam*. Analog anlam, ikili evet / hayır terimleriyle ifade edilemeyen ifade eder / göstermez), ancak yalnızca *ne kadar*. Bu fikir, az çok kabul edilmesine rağmen,

*DOP*, modern göstergibilim ve dil felsefesine oldukça yabancıdır. Analog anlamlandırmanın modern dil felsefelerini sarsmak için hatırı sayılır bir potansiyele sahip olduğundan şüpheleniyorum, bu noktaya sonuç bölümünde döneceğim (aşağıdaki sayfa 221); ancak şimdilik kavramı ve nasıl işlediğini anlamak gerekiyor. *DOP*.

Modern göstergibilim ve dilbilim felsefesi, bir işaretin nasıl bir anlamı olduğunu sorar. Evap, temelde değişmez bir şekilde aynıdır: tüm işaretler, keyfi kültürel faktörler nedeniyle anlam ifade eder. Umberto Eco, Peirce'in *imge* anlamını grafiksel olarak tasvir eden, keyfi kültürel faktörlere dayanmaktadır (yani bir *sembolü*) çünkü grafik temsilin doğası temelde kültürelidir. Bu evrensel keyfilikğin olası istisnası Peirce'in *dizin* gösterge ile gösterilen arasındaki ilişkinin fiziksel (daha doğrusu ontolojik) bağlantıya veya yakınlığa dayandığı. Bununla birlikte, dekslemenin keyfilığe düştüğü de tartışılabilir.

ünkü fiziksel bağlantı ve yakınlık kültürel olarak belirlenir: işaret etme eyleminin kültürel yükü vardır ve sadece "doğal" bir gösterge değildir.<sup>81</sup>

Açıkça *DOP* Yazının yapısının "öyle düzenlenmiş ve hap veya tesadüflerle veya insanın zayıf yargısıyla değil, göksel ve ilahi bedenlerle aynı fikirde oldukları yukarıdan üştuğu göz önüne alındığında, bu teoriyi tamamen kabul etmemektedir, ve erdemler." Aynı zamanda, *De vanitate* bunu iddia ediyor

Hakikatin, ilk öğreten bazılarının hükümleri ve iradelerinden başka bir kuralı yoktur: Harflerin icadıyla bile en açık biçimde görülen şey. . . . [A] ve bu zamanların değişmesidir [*temporum vicissitudo*], Bu gün Antik dönemlerinin biçimini ya da tarzını kabul eden ya da anlayan Mektuplar ya da Dillerin olmadığını. . . .<sup>82</sup>

Ancak bu konumlar tamamen çatışmaz ve şu şekilde uzlaştırılabilir: tüm yazılar İlahi kdr tarafından göksel ve ilahi olanla ilişkilendirilmek üzere emredilmiştir; Zamanla, öğü yazı biçimi ilk halinden düştü ve bununla birlikte bunların gerçek bilgisi de ayboldu.

Arasındaki en temel fark *DOP* göstergebilim ve onun modern kuzenleri *DOP* ikili yırma ayrıcalık vermez. Göstergebilimciler ve dilbilimciler, anlamlandırmayı genellikle ili terimlerle düşündüklerini iddia ederler - modern İngilizcede, yazılı işaret "kedi" ve özlü \ 0 kat \ her ikisi de hayvanı ifade eder. Jakobson ve diğerleri, yazılı işaret "kedi" in sözlü sisteme bağlı olduğunu iddia edebilirken, gördüğümüz gibi, bu "kedi" nin hayvanı ifade ettiği gerçeğini değiştirmez (keyfi de olsa). Bununla birlikte, ilginç bir ekelde, Jakobson'un konuşulan dilin "birincil, temel bir doğası" olduğu argümanının antığı, Householder'ın yazı dilinin mantıksal önceliğine ilişkin argümanı ile aynı antığa dayanır. Örtük olarak, ikisi de hakkında tartışıyor *ne kadar* işaret değil

*olmadığı* ifade eder — eğer bir dil biçimi "birincil" ise, o zaman *daha temel* bazı urumlarda. Yazılı dile karşı konuşma dili ile uğraşırken, referansın ikili doğası bu edenle hafifletilir.

*DOP* anlamın ikili olduğunu varsaymaz. Aksine, tüm teori analogdur ve belirli bir österenin gösterilenle az ya da çok güçlü bir şekilde bağlantılı olabileceği fikrine ayandır. Normal koşullar altında, örneğin günlük dil kullanımı altında, bağlantı zayıftır e neredeyse tamamen kültürel faktörlere bağlıdır. Ne zaman kullanılır

<sup>81</sup> Eco'ya bakın, *Göstergebilim Teorisi*, özellikle bölüm 3.5, "İkonizmin Eleştirisi", 191-217.

<sup>82</sup> Eco, *De vanitate*, 112-113.

radan iletişim dili söz konusudur, *DOP* modern göstergebilim ve dilbilimle içtenlikle emfiktir. Bununla birlikte, sihirli iletişim açısından, gösteren ve gösterilen çok daha güçlü bir şekilde birbirine bağlanabilir. Bağlantı yeterince güçlüyse, magus al-Kindi'de anlatılan durumu üretir; buradaki bir işaretin değiştirilmesi, referansta karşılık gelen bir eğişikliğe neden olur.

Büyülü yazı bağlamında, gördüğümüz gibi, büyücü diğer sistemlere bir referans zinciri kullanmalıdır. *gematria*, orantı, sayılar vb. - işaretin herhangi bir anlam ifade etmesini sağlamak da öyle olduğundan emin olmak için.<sup>83</sup>

Gösteren, böyle tek bir zincire bağlı değildir, ancak, birden çok dış sistem aracılığıyla, eşitli yollarla gösterileni işaret edebilir. Bununla ilgili en önemli nokta, herhangi bir anlamlandırma sürecine dahil olan sistemlerin sayısının ve saygınlığının olmasıdır.

*Özet:* kullanılan anlamlandırma kipleri ne kadar farklı ve güçlü olursa, göstergenin anlam ifade etme yeteneği de o kadar artar - ve nihayetinde

*Özet - nesnesi.*

*DOP* Analog anlamlandırma teorisi, Peirce'i kafasında duruyor. Her işaret, *bir ereceye kadar*, sembol, simge ve dizin. Bir sembol olarak burç, doğadan ayrı zekalar tarafından belirlenen keyfidir. Bu iki anlamda doğrudur - her işaret, doğadan farklı olan em insan hem de ilahi zekalar tarafından belirlenir. Bir simge olarak işaret, aşağı yukarı doğrudan nesnesinin resimsel temsiline bağlıdır. Bir uçta, büyülü bir görüntü armaşık bir resimden başka bir şey değildir; diğer tarafta, şeytani işaretler İbranice karakterlerden ve geometriden türetilir ve bu nedenle yalnızca çok dolaylı olarak bağlıdır ikoniklik üzerine. Bir indeks olarak, işaretin nesnesiyle ontolojik bir bağlantısı vardır, bu az ya da çok güçlü olabilir ve sihirli bağlamda en iyi şekilde ifade edilir. *güç.*

*Özet: İşaretin Gücü*

*Özet: İşaretin Gücü* Peirce için olduğu gibi, *DOP* göstergebilim. Her işaret bir indekstir çünkü *her aman* (daha önce gördüğümüz gibi) keyfi doğal dille bile işaret ve gönderme arasında ontolojik bir bağlantı. Yine, sembolik ve ikonikte olduğu gibi, bir oturum açma işleminin dekssel kalitesi *DOP* derecelerden biridir. İbranice karakter *kaf* (k) dır-dir

<sup>83</sup> Pek çok göstergebilimciyle, böyle bir dış referans süreci, dolaylı olarak zayıflatıcı bir süreçtir - yazı dili daha az "temeldir", yani daha az *doğru*, çünkü kullanıcının, anlamlandırma kurulmadan önce konuşulana

İfabeyi annelere, duallere (gezegensel) ve basitlere (zodyak) ayıran ilahi koordinasyon nedeniyle Güneş'e bağlanmıştır. Eğer *kaf* Altın bir tılsımın üzerine yazılırsa, uygun bir güneş zamanında, daha güçlü bir şekilde Güneş'i işaret edecektir - burcun ontolojik, indeksel karakteri güçlendirilmiştir.

Buraya *DOP* geleneksel işaret teorisinden tamamen kopar. Çağdaşlar kesinlikle analog anlamın farkına varır ve kabul ederdi, ancak gerekli bir indekslik iddiasıyla *DOP* mantıklı ama son derece tehlikeli bir hamle yapar. Burada da işin özü *DOP* Tüm işaretlerin deksliğinden yoksun olduğu için, sihir aynı anda gelişigüzel ve derin bir şüphe yandırdığı için, dilbilim teorisi dengede duruyor.

İddianın mantığı nispeten basittir. Analog anlamlandırma olanağını verirse, tüm işaretleri bir tür süreklilik üzerine yerleştiririz. Bir uçta, sıradan konuşmanın neredeyse tamamen keyfi işaretlerine sahibiz; burada doğal ikonizm alakasız olacak kadar ayrılatılmıştır. *DOP*

Cratyan teorisi önermiyor - ancak yine de doğal konuşma, Babel'den önceki ideal dilen türemiştir, yani ikonik olarak ilişkilidir ve herhangi bir kültürel-keyfi işaret hakkında benzer tartışmalar yapılabilir. Ölçeğin diğer ucunda, referanslarıyla açıkça ontolojik bir ilişkisi olan İlahi olarak keyfi işaretlere sahibiz: Tanrı konuşur ve dünya var olur. Bu süreklilik ve Neoplatonik bir evren verildiğinde, tüm burçlar bir dereceye kadar İlahi Olan'a katılır. Yani, her burcun doğal, göksel veya ilahi dünya ile bir ilişkisi vardır - bu hiyerarşik katılım ile tüm burçların nihai olarak İlahi Vasfa katılmasını gerektirir. Bu nedenle, mantıksal olarak, tüm işaretlerin referanslarıyla ontolojik bağlantıları vardır.

Dahası, İlahi ifadenin gücü, ifade edileni yaratması, anlamını gerçeğe dönüştürmesidir. Genişletme olarak, tüm işaretler bu güce sahiptir, ancak vakaların büyük çoğunluğunda efekt yaratmak için yetersizdir. Farklı anlamlandırma kiplerini kullanarak ve sonra bunları birbiri ardına ekleyerek, gönderenine ontolojik olarak daha bağlı bir işaret yapmak mümkündür. Eğer kullanılan anlamlandırma biçimleri, referansa göre hiyerarşik olarak üstünse, örneğin, doğal bir nesneye karşı göksel bir işaret kullanılırsa, işaretin gücü, gönderene hakim olmak için muhtemelen yeterlidir. Bu nedenle bir sihirbazın mükemmel uygulamasının nihai etkisi *DOP*'ın semiyotik ilkeleri, sihirli eylemlerin dünyevi şeylere hâkim olmasıdır.

En önemlisi, bu tahakküm tek bir mutlak şarta bağlıdır - Tanrı'nın evreni yönetmesi. Başka bir deyişle, eğer hükümler

Hristiyan inancının doğru olduğunu savunuyor *DOP*, büyülü güç sadece etkili değil, aynı zamanda ilahi olana bağlıdır.

Güçlü işaretler teorisine son bir not olarak şunu hatırlayalım: *De vanitate* tüm bilginin boş olduğunu ve yalnızca Tanrı'ya olan inancın kesin olduğunu savunur. Az önce açıklanan büyülü argüman, buna hiçbir şekilde uymuyor. Aksine, bilgiyi, yalnızca Hristiyan hayatının hakikatini gerektirecek şekilde yeniden yapılandırma girişimidir. Tüm insan bilgisinin nihayetinde dilbilimsel / göstergebilimsel olduğu, yani tamamen işaretlere ve anlamlandırmaya bağlı olduğu kabul edilirse, o zaman *DOP* Yaklaşımı, tüm anlamları erişilemez bir noktadan asmaktır. Descartes ile paralellik tuhaf ama ilginçtir: Descartes, insanın en düşük ortak paydasına ulaşınca kadar ölçeği aşağıya çekerken, *Cogito ergo sum*, ve daha sonra bu sabit noktadan bilgiyi yeniden oluşturmaya çalışır, *DOP* Tanrı'da sabit bir nokta verir ve sonra tüm bilgileri ondan asar.<sup>84</sup>

### *Güçleri Yazmak*

İlavoruz ki "zihinde, seste, sözde, sözde ve konuşmada her ne varsa, bütün ve parçaların hepsi yazılı olarak da. Ve kendi içinde düşünülen hiçbir şey sesle ifade edilmediğinden, ifade edilen hiçbir şey de yazılmaz." <sup>85</sup> Öyleyse yazılı ve sözlü bir isim arasındaki fark nedir? Ve bir isim yazmanın etkisi nedir?

Vachek'in yazma özelliklerinin genişletilmiş versiyonunu hatırlayalım: Üretici yerine alıcı tarafından yorumlama kontrolü, keyfi bölünebilirlik ve zamansal değil uzamsal işleme. Son iki nitelik, analog anlamlandırma bağlamında halihazırda tartışılmıştır: büyülü işaretler, hem görsel olarak hem de farklı seviyelere keyfi olarak bölünebilir, tüm bu faktörlerin toplamından türeyen işaretin anlamının ve gücünün toplamı. Ayrıca, işaretin hakim indeksel gücü bağlamında, işaretin kontrolünün,

*DOP*. Büyülü bir figür yazmanın veya yazmanın ne anlama geldiğini düşünmeye başladığımızda, ancak, kontrol sorunu merkezi ve daha net hale gelir.

<sup>84</sup> Yukarıda 95. sayfada kısaca değinilen Descartes ve Agrippa arasındaki paralellik, Agrippa projesinin kapsamına

bir daha net bir fikre sahip olduğumuzda, sonuç bölümünde biraz detaylı olarak çizecektir (aşağıdaki 217. sayfaya

görmek için).

Popüler kanının aksine, *DOP* cehennem iblislerinin çağrılmasına göz yummaz ve meleklere kontrol etmenin aslında imkansız olduğunu öne sürer.<sup>86</sup> Yine de birçok ruh, özellikle göksel olanlar bir sihirbaz tarafından çağrılabilir ve kontrol edilebilir ve şeytani isimlerin yazılması genellikle sürecin önemli bir parçasıdır. Yüksek ruhların toplanması ve kontrolü, Kitap III'ün odak noktasıdır ve bir sonraki bölümde tartışılacaktır, ancak bu süreçlerin temel teorisi ve buradaki yazım yeri, Kitap'ın sihirli kareleri gibi tartışmalarda dolaylı olarak yer almaktadır. II.

Can alıcı nokta, ruhların isimlerinin şu şekilde anlaşılması gerektiğidir.  
*İletler:*

[S] akredite kelimelerin kendi güçleri büyümlü operasyonlara sahip değiller, kelime oldukları gibi kendilerinden değil, onlara inançla bağlı olanların zihinlerinde onlar tarafından çalışan okült ilahi güçlerden; Tanrı'nın kutsal kudreti kanal boruları aracılığıyla olduğu gibi [sadık sihirbazlara] aktarılır.<sup>87</sup>

benzer şekilde,

malzeme numaraları ve rakamlar hiçbir şey yapamaz. . . ama temsilci olarak biçimsel sayılar ve figürler tarafından yönetildikleri ve yönetildikleri ve akla ve konunun uçlarını birleştiren ilahi sayılarla ve ruhu yükselmiş ruhun iradesine bağlayan, büyük şefkatle, göksel gücü alan işleç, Tanrı'dan gelen bir güç, Evrenin Ruhu aracılığıyla ve gök takımyıldızlarının gözlemleri, bir forma uygun hale getirmek için, ortamlar sihirbazların becerisi ve endüstrisi tarafından elden çıkarıldı. . . .<sup>88</sup>

Öyleyse, bunu ifade etmenin bir yolu, tüm doğal şeylerdeki etkin güç olan ilahi gücün, göksel olanın doğal yollarıyla ve aracılığıyla hareket etmesidir. Göksel şeyler benzer şekilde yapılandırılmıştır, öyle ki en yüksek göksel yöneticiler uyum, oran ve çeşitli karakterler aracılığıyla biçimsel sayılar ve rakamlar üzerinde hareket ederler. Gerçekten, azı diledi, göksel yöneticiler ile basit Platonik biçimler arasındaki iktidarın yoludur. Mikrokozmos ve makrokozmosun hermetik analogisine göre, bütün

<sup>86</sup> *DOP* III: 32, 498-500 / 566-68: "[W] hosoever yapmalı. . . kötü ruhlarda çalışmak. . . yalnızca dünyevi bir şekilde Tanrı'nın yardımını (olmadan), kendi başına yargılama ve lanetleme işine yarar. " "Şimdi iyi ruhlar, eğer farklı kriterlere çağrılırsalar da, sınır tanımazlar ya da bizim tarafımızdan neredeyse hiç rahatlatılamazlar."

<sup>87</sup> *DOP* III: 11, 431/476.

*DOP* III: 22, 612/613.

zama / dil, Tanrı ve Doğa arasındaki gücün yoludur: Tanrı yaratmak için dili kullanır -  
Ve Tanrı dedi ki, Işık olsun."

Matematiksel büyü'nün gücü iki yönlüdür. Birincisi, "eskiden kayalar kesilmiş, adiler yapılmış ve dağlar bir düzlük haline getirilmiş olduğu için doğal dünyada muazzam etkiler yaratabilir. . . . " İkincisi, göksel erdemler, "hareket, yaşam, duyu, konuşma, kehanet ve kehanet olarak, hatta daha az önemsenen, doğa tarafından eğil, yalnızca sanat tarafından yapılanlar olarak verilebilir. Ve William of Paris'in anlattığı gibi, konuşan ve gelecek şeyleri önceden haber veren imgelerin yapıldığı söyleniyor. " <sup>89</sup> Yazmak, "soyutlanmış, matematiksel ve göksel" erdemleri alır ve onları doğal nesnelere aktarır, onları somutlaştırır, böylece göksel ve ilahi güçleri doğal dünyaya getirir.

Bildiğimiz gibi, yazı, kontrol odağını üreticiden alıcıya kaydırır. Bu özellik, *DOP*, Söylemi kontrol eden kişi olduğu gibi. Ancak, yazı yazanın yazılı işareti kontrol ettiğini söylemek daha doğrudur ki bu, anlamı veya önemi ile aynı değildir. Örneğin sihirli karelerde, üyücü hem yapımcıdır hem de bir anlamda işaretlerin ve karakterlerin alıcısıdır. Bir uzmanın yazısı tılsım şeytani güç katar, ancak

*Önem* tılsım onun uygulamasıdır, iblis değil. Düzgün bir şekilde yazıldıktan sonra, tılsım deks olarak iblisle ilişkilendirilir, ancak tılsımın *anlamına geliyor* iblis, elektrikli bir cihazdan daha fazlası elektrik anlamına gelir. Cihazın önemi, en iyi, bir buzdolabı ve muhafazası olarak işleviyle ilişkili olarak anlaşılır; benzer şekilde, bir tılsımın önemi, Satürn'ün Zekası'nın bir tılsımında olduğu gibi, yaptığı şeyle ifade edilmelidir ( *Agiel*) bu, "doğurmaya veya doğurmaya, bir adamı güvenli ve güçlü kılmaya ve prensler ve etkilerle dilekçelerin başarıya ulaşmasına yardımcı olur. . . . "

Bir kez daha, açık ki *DOP* bir yanda ikoniklik ve sembolizm, diğer yanda deksellik arasında tuhaf bir ayrım yapar. Büyülü yazı endekslilik olarak güçler, erdemler, iblisler veya diğer doğaüstü güçlerle bağlantılıdır, ancak *önem* bu tür yazıların sadece *doğa*, bu, sonuçta ikonizm ve sembolizm tarafından tahmin edilebilecek veya nerilebilecek efektlerle.

<sup>89</sup> *DOP* II: 1,250-51 / 234; referans, Parisli William'a, *De universo*, içinde *Opera*,

J. B. Leferon (Orléans, 1674-5), 1: 1, 51, s. 670 FG (bkz Compagni, not *DOP* II: 1,

### *Tabitlik ve Yazıt*

ir sihirbaz yazdığında, kendisini ilahi olanla analogik bir ilişkiye sokar. Tanrı, hayatı yaratmak için dili konuşlandırırken, büyücü de canlılık sağlamak için dili konuşlandırır. büyücü yapamaz *oluşturmak* hayat, ancak onu kontrol edebilir veya kanallize ederek bir nesnenin *elde etmek* hayat. Bu işlem büyücünün minyatürde Tanrı gibi olmasını, nesne hakkında her şeyi bilmesini, kullanılan güçleri tam olarak anlamasını, ruhen her yönden saf olmasını gerektirir.

Ama kim bir görüntüye ruh verebilir, yaşayacak bir taşı, metali, odunu veya balmumu kim yapabilir? Ve İbrahim'e taşlardan çocukları kim yetiştirebilir? Kuşkusuz bu arcanum boynu sert bir sanatçıya girmez: Kendilerine sahip olmayanları da veremez. Onlardan başka kimse yoktur (unsurlar sınırlandırılır, doğa aşılır, gökler alt edilir) meleklerin ilerlemesini aşar ve arketipin kendisine gelir, o zaman bir işbirlikçi her şeyi yapabilir. . . .

urada, büyü'nün kutsal karakterine ilişkin argüman özellikle açıktır. Gerçek büyücü, önce doğal ve göksel olana hükmeden ve onu aşan, sonra bir "işbirlikçi" olmak için Arketipin kendisine" yükselen kişidir. Şeytani büyü sorunu, *De vanitate*

hte mucizeler bağlamında, birinci bölümde gördüğümüz gibi (yukarıdaki sayfa 40):

Hakikatte değil, Tanrı'nın erdeminde değil, kötü ruhların işleyişine göre şeytan yanılışmasında ilahiyi ve peygamberlik etmeyi düşünen ve putperestliğin aldatmacalarını uygulayan, yanılışmalar ve boş vizyonlar gösteren herkes için, aniden kesilen *Büyülü kibirlerle mucizeler yaratabileceklerinden eminler*. . . Bütün bu . . . sonsuz ateşin acısına mahkum edilecektir. [vurgu benim].

inde *DOP* Bu pasajın açık bir açıklamasını görüyoruz, çünkü İlahi Olan'a yükselen gerçek büyücü, sihirli "kibirlerle" mucizeler yarattığını iddia etmiyor, ancak *aslında* Mutlak gerçeği, mucizeleri kibirlerden başka bir şey olarak doğrulayan ve onaylayan Tanrı'nın ışığında ve imanında mucizeler gerçekleştirir. Bir kere daha, *DOP*'ın büyü'sü, bilginin tüm kibirlerini" sarsılmaz inancın gerçeğine sabitleyerek düzeltmeye ve üstesinden gelmeye alışır.

### *Sonuçlar*

İnci bölümde bunu gördük *DOP* doğal büyü bir anlamda araştırmacıdır, dünyada ankarne olan Tanrı'nın doğasını anlama sürecidir. Aynı zamanda, Yates'in terimini kullanacak olursak, doğal büyü, insan doğasının daha yüksek yönlerinin (fantezi ve zellikle akıl gibi göksel olana dokunanlar) maddi bir etkiye sahip olduğu için "işlemsel" dir. Öyleyse, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, gökselde köklenen matematiksel büyü'nün, daha yüksek işlevlerin doğaya hükmettiği yolları canlandırma, anlama ve yönetme sihri olduğunu bulduk. Matematiksel ve göksel büyü doğaldan daha üstün olduğu için, hiyerarşik yapısı

*DOP* ve evren, birincinin ikincisine hakim olmasını sağlar. Bu nedenle matematiksel hakim ustalığı, doğal dünya üzerinde hakimiyet gerektirir.

Kitap II'nin temel teorik meselesi, anlamlandırmanın doğasına odaklanan dilbilimsel veya göstergebilimseldir. Bu iletişimsel yönelim, bağlama, doğal ve ilahi olan arasına ilişkilendirildiğinde, matematiksel iletişimin ikisi arasında iletişim kurduğu, öyle ki büyü'nün ilahi olana gök yoluyla yaklaştığı anlaşılır. Nihayetinde, Kitap II, (bize) tuhaf bir bağlamda işaretin iskelet teorisini önerir: Tanrı'nın varlığı, iyiliği, her şeye kadir olması vb. Verilmiş, işaretler nasıl işlev görebilir ve neyi başarırlar?

Bir sonraki bölümde, son kısmına dönüyorum *DOP*, gizli felsefenin meyvesini verdiği dini ya da törensel büyü (Kitap III). Göreceğiz ki, üç dünya olduğu gibi, dilin de üç modu vardır ve gerçek büyü'nün kaderi, tüm dillere ve dolayısıyla tüm gerçekliklere hükmederek tüm dünyalara hakim olmaktır.

## BÖLÜM DÖRT

### İBAR VE MELEKLERİN DİLİ

En kısa süreli düşünce görünmez bir plana itaat eder ve gizli bir tasarımı taçlandırabilir veya başlatabilir. . . . Kimse birisi değildir; tek bir ölümsüz adam tüm erkeklerdir. Cornelius Agrippa gibi ben de tanrım, kahraman, filozof, iblis ve dünya - ki bunu söylemenin uzun soluklu bir yolu

*Ben değilim.*

- Jorge Luis Borges, *Ölümsüz*

Kitap III'te, Kitap I ve II'de başlayan büyülü ve felsefi projeyi tamamlayan büyülü tanrının, ilahi, dini veya törensel büyüünün tamamlanmasına geçiyoruz. Açıklık adına, başlangıçta kalan sorunları kısaca özetlememe izin verin.

Kitap I'de, *DOP* şeytani büyüünün sadece yasal değil, belki de *gereklidir* büyüünün en yüksek biçimleri için; Kitap III bu soruyu açıkça ele alıyor ve şeytani büyülü oldukça açık bir şekilde tartışıyor. O halde, mevcut analizde, (1) şeytani büyü ile tam olarak neastedildiğini ve (2) iblislerle temasın büyücüyü ilahi olana nasıl yükseltebileceğini tartışmeliyiz. Dahası, böyle bir yükselmenin hangi amaca hizmet ettiğini sormalıyız; şeytani şeytani büyüünün amacı nedir ve sihirbazın Tanrı ile ilişkisinin daha genel orunsalına nasıl uyduğu.

Kitap II'de birincil odak, şeffaf ve güçlü yazılı işaretlerin felsefi olasılığını gösteren bilimseldi. Kitap III'ü okumaya başladığımızda, bu yazma gücünün ilahiyatla nasıl ilişkilime girdiği net değil. Başka bir deyişle, doğal dünya konuşmanın gücüyle, göksel dünya ise yazının gücüyle yönetiliyorsa, ilahi olana hangi dilsel yapı uygulanır? Bunun ışığında, sihirbaz ile ilahi alana hükmeden güçler arasında, yalnızca Tanrı'nın Kendisi değil melekler arasında da ne tür dilsel ilişkiler kurduğunu sormalıyız.

Kitap III şunları içerir: *DOP* Hem doğal hem de özellikle göksel büyüünün sınırlarını aşsızsız eden hem Kabala hem de ritüel hakkındaki en ayrıntılı tartışmalar. O halde, bu ölümdede, konumlandırmak çok önemli olacaktır. *DOP* Kabala ilmi ve ritüel ile ilgili olarak. Bu analiz, cevapları bize bilgi verecek bir dizi soruyu gündeme getiriyor.

neyişi *DOP* Genel olarak; Sonuç bölümünde, aynı zamanda bizim okumamızın sonuçlarını açıklamaya da yardımcı olacaklar. *DOP* büyü tarihi ve teorisi üzerine bursalın.

Kabala ile ilgili olarak, temel soru Agrippa'nın ritüel-büyülü Kabala'sının Kabala olup olmadığıdır. Göreceğimiz gibi, bu daha geniş iki soruna yol açar: Genel olarak Kabala'da sihir ve Hristiyan Kabala ile onun Yahudi kaynakları arasındaki ilişki. Agrippa'nın Kabala'sının, Kabala'nın derin bir şekilde Hristiyan ve şüpheci bir yeniden yorumlanması olduğunu iddia edeceğim, ancak buna rağmen Kabala geleneğiyle temelde çelişkili değildir.

İkinci problem, büyü ritüel, bizi ritüel teorisinin alanına götürür. Özüde, buradaki soru, Agrippa'nın ritüel büyüsünün bir ritüel olarak anlaşılıp anlaşılamayacağıdır, ki bu çerçeften sihrin din olup olmadığı konusunda daha genel bir soruya bağlıdır. Son soruya ayrıntılı bir şekilde değinmeyi önermiyorum, ancak sorunun bir kısmı sonuç bölümünde ele alınacaktır. Şimdilik, bunu basitçe kabul edeceğim *DOP* ritüel sihri çerçeften ritüeldir.

Aynı zamanda, Agrippa'nın sihrinin çerçevesi öyledir ki, ritüel teorisinin daha genel olarak yeniden düşünülmesini gerektirir; özellikle, göstergebilimsel veya sembolik yorumlayıcı ritüel teorisinin çoğu, Agrippa'nın büyü ilkeleri ile kökten tutarsız bir şekilde, yazıya göre konuşmayı ayrıcalıklı kılan, oldukça mantık merkezli bir dil anlayışına dayanır. Bu nedenle, ritüele yazma merkezli bir yaklaşım önereceğim ve bunun analizdeki etkinliği ile değerini kanıtlayacağını umuyorum.

Bundan sonra, üç amacım var. Öncelikle ve en önemlisi, Kitap III'ün gerçekten de çeşitli sorunları ve Kitap I ve II'den sarkan konuları birbirine bağlayan bir teori önerdiğini ve ayrıca bunu eldeki teolojik kaygıları tatmin edecek şekilde yaptığını göstermek istiyorum. İkincisi, bu teorinin sözlü iletişim modelinden ziyade yazılı bir iletişim modeline dayandığını, Kabalistik yapılara oldukça düzgün bir şekilde uyduğunu ve dolayısıyla büyü Hristiyan Kabala'nın akademik görevden alınmalarının çok aceleci olduğunu göstermek istiyorum. Üçüncüsü, burada önerilen yazılı ritüel büyü teorisinin modern ritüel bilginleri için yararlı sayılır bir faydası olduğunu öne sürmek isterim. Dahası, böyle bir teorinin, büyüü yeni bir kategori olarak yeniden düşünmeye maddi olarak yardımcı olacağına inanıyorum. Nihayetinden boşanmamış, ancak yine de onunla tamamen örtüşmeyen; bu son nokta, sonuç bölümünde daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

### *Büyülü Kabala*

İlginler, Kabala içinde, genellikle aynı veya en azından bu geleneğin içsel bölümlerine paralel bir dizi standart bölümler yaparlar. Böylece okuyoruz *merkavah* (araba) mistisizm ve *bereshit* (yaratılış) mistisizm, kabbalah ve Yeziratik gelenekler vb. 1 Bunların arasında Başbakanlık, ancak, *teosofik* ve *mest olmus* Kabala.

Bu bölüm, öncelikle Scholem'in en önemli öğrencisi olan Moshe Idel'den Gershom Scholem'den çalışmasıyla merkeze geldi. Özünde, ayrım soyut, düşünceli veya teorik bir Kabala ile aktif, pratik bir Kabala arasındadır. Aynı zamanda, bilimsel topluluk içindeki çekişmesi ve sınırlandırılması nadiren açık olan, ancak Kabala'nın tüm önemli çalışmalarını renklendiren "pratik Kabala" teriminin kendi anlamı vardır. Altta yatan argüman önemli ve sorunludur ve Kabala'ya dönmeden önce *DOP* Teosofik ve bundan önceki Kabala ile ilgili olduğu için "pratik Kabala" kategorisine biraz yer ayırmalıyım, özellikle "pratik Kabala"nın genellikle "sihir" ile bir miktar örtüştüğü anlaşıldığı için.

Gershom Scholem'in çalışmasından önce "Kabala" veya "Yahudi Mistisizmi" kategorisi genellikle aşağılayıcıydı ve "Rabbini Felsefe" ya da benzer şekilde antisemitik bir kategoriye karşıydı. Antisemitik alimler Kabala'da Yahudilerden bekledikleri aptallığı ve batıl inancı görürken, filozemitik muhalifleri, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki akademisyen dinleyicilere bu geleneğin yönlerine daha uygun bir şekilde dikkat çekerek Yahudi düşüncesini ve tarihini tanıtmak istediler. Böylece genel konuşma şuydu: Kabala tartışmaya değmezdi - belirli bir bilginin Yahudilik ve Yahudi halkı hakkındaki görüşüne bakılmaksızın, Kabala'nın batıl inançlar olduğu kabul edildi. 2

İlginçtir, Agrippa benzer ayrımlar yapar *De vanitate* 47, 99 / 135-36:

Bu bir bilim sunuyorlar, bu nedenle *Bresith*, Kozmoloji dedikleri, yani: yaratılmış, doğal ve göksel güçlerin güçlerini açıklamak ve Yasa ve İncil'in sırlarını felsefi nedenlerle açıklamak. . . . Bunun için bilimi diyorlar *Mercaba*, bu, ilahi ve meleksi erdemlerin, kutsal isimlerin ve mühürlerin daha önce düşünceleri ile ilgilidir. . . . Bu yine Arithmancy'ye bölünürler, yani. denen şey *Notariacon*, meleklerin isimlerin ve mühürlerin işlenmesi. . . ve tanrısal heybetin gizemlerini, bunların ortaya çıkışı olarak ve kutsal isimleri araştıran Teomani'ye. . . . "Metin " *Mercara* "veya" *Mercana*, "Baskıya" olarak, François Secret'in belirttiği gibi, açıkça bir yazıcı hatası, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, 2d ed. (Neully-sûr-Seine & Milan: Arma Artis & Archè, 1985), 12.

2 Scholem'e kadar Kabala bursunun kısa bir tarihçiliği için bkz. Moshe Idel,

Muazzam kitap ve makale çıktısı sayesinde, *Yahudi Tasavvufunda Başlıca Eğilimler* en etkili olanlardan biridir, Scholem neredeyse tek başına Kabala'nın bilimsel görüşünü yeniden icat etmiştir.<sup>3</sup> Bu yeniden icat o kadar başarılı oldu ki, konuyla ilgili tezler ve kitaplar yazmak, hatta akademik ve tamamen saygın bir anlamda bir "Kabala uzmanı" olmak bile mümkün hale geldi. Gerçekte, modern Yahudi araştırmaları, "gerçek Kabala uzmanlarının" bilgeliği, hatırı sayılır bir saygı ve hayranlık uyandırır.

Scholem'in Kabala'yı saygınlığa geri getirmesi, onun az ya da çok kasıtlı aşırı tasitleştirmeler, özünde halkla ilişkiler hamleleri yapmasını gerektirdi. Amaçlarımız açısından, bunlardan en alakalı olanı, Kabala'nın felsefi, sistematik ve mistik düşünsel önüne aşırı (aşırı) vurgusu ve bununla birlikte pratik ve kendinden geçmiş Kabala'yı bastırmasıydı. Kısacası, Scholem, Kabala'nın ağırlıklı olarak entelektüel bir mistik felsefektir geleneği olduğunu gösterdi ve bu geleneğin kendinden geçmiş veya büyülsümlarının alakasız piçler olduğunu ima etti. Bu çabuklukla - ve Kabalistik belgelerin uygulamaların çoğunu gizlemek kesinlikle bir çabukluktur! - Kabala'yı entelektüel haygiya layık olarak tanıttı ve onu batıl inanç suçlamalarına karşı cesurca savundu.

Ancak Scholemhad başarılı olduktan sonra, Kabala uzmanlarının denklemi yeniden dengelemek istemesi kaçınılmazdı; bu proje büyük ölçüde Scholem'in öğrencisi Moşe Idel'e düştü. Idel, Abraham Abulafia üzerine bir doktora tezi ile başlayan kendi hatırı sayılır bilimsel çıktısında, bir zamanlar "batıl inanç" olarak adlandırılan uygulamaların, yani pratik Kabala'nın Kabala için merkezi önemini tartışmıştır. Ödüllü kitabında *Kabala: Yeni Perspektifler*, Idel, Kabalistik gelenekleri iki ana kampa ayırdı: *teosofik*, yani Scholem tarafından vurgulanan düşünceli, felsefi fikir ve figür türleri ve *mest olmus*, odaklandığı ere. Artık hiçbir ciddi bilim adamı Kabala'yı herhangi bir gerekçeyle reddetmeyeceğine göre, Idel ve çağdaşları, en eski kökenlerden en yeni enkarnasyonlara, en soyut ve düşünceli olandan en pratik olana kadar tüm Kabalistik materyalleri inceleme olasılığını çababilir. ve uygulamalı formlar.

Aynı zamanda Idel, yakın zamana kadar, "kabul edilebilir" Kabala aralığını Scholem'den çok daha ince bir şekilde alt bölümlere ayırdı. Sayısız

Idel'in savunduğu durumlar, *kontra* Scholem (ve öncülleri), bu pratik Kabala, Kabala tarihçiliğine eklenmelidir:

Kabala'yı anlamak, [bu tür âlimlere göre], onun ilkelerini anlamakla eş değer olarak görülüyor. Bu yaklaşım yeni değil; O, Rönesans'tan beri, gizli ilimlere ilgi duyan Hristiyan bilim adamlarının kendilerini Kabala çalışmasına dahil ettikleri zamandan beri kullanılmaktadır. . . . Ancak Kabala'nın pratikten ziyade ağırlıklı olarak teorik olarak değerlendirilmesi yanıltıcıdır. <sup>4</sup>

Artışma devam ederken, "pratik" Kabala'nın esasen "kendinden geçmiş" Kabala'ya eşdeğer olduğu netleşir; bu nedenle Abraham Abulafia'nın veya Hasidik esrik uygulamalarının eklenmesi, görünüşe göre, bilimsel araştırma nesnesi olan Kabala'yı Yahudi mistisizmin yaşanmış ve yaşayan geleneği Kabala ile eşzamanlı kılar. Jonathan Z. Smith'in belirttiği gibi, modern bilime "pratik Kabala"nın eklenmesi gerçekten "mistik tekniklerin" eklenmesi anlamına geldi ve daha çok sihir olarak tanımlanan şeyin çoğunu dışladı. <sup>5</sup>

Ancak en son kitaplarının bazılarında, Idel, önceki formülasyonlarının aslında belirli yöntemleri ve uygulamaları gerçekten bir kenara attığını örtük olarak ortaya koymaktadır. Özellikle, kendinden geçmiş ve teosofik Kabala'nın daha dar kategorilerine uymayan pratik Kabala biçimlerini, yani sihir denilebilir.

### İç Kabalistik Model

Idel'in büyü üzerine en uzun meditasyonu ve Kabala'daki yeri son kitabında H üzerine geliyor . asidizm içinde ayırt ettiği "model":

Yahudi mistisizmi tarihi boyunca rekabet eden üç temel model görülebilir: en büyük ölçüde Zoharî edebiyat ve Safedian Kabala tarafından temsil edilen teosofik-teurjik model; kendinden geçmiş R. Abraham Abulafia'nın yazılarında ifade edilen R. Yiz. h. Akka'nın suyu ve bazı kendinden geçmiş Kabalistler; ve ifade edilmeyen büyü model

<sup>4</sup> Idel, *Kabala: Yeni Perspektifler*, 28.

<sup>5</sup> Jonathan Z. Smith, "Harika Scott!" yayınlanmamış ders, 1999.

<sup>6</sup> Moshe Idel, *Hasidizm: Ecstasy ve Magic Arasında* (Albany: SUNY Press, 1995); ayrıca bakın *Golem: Apay Antropoid Üzerine Yahudi Büyülü ve Mistik Gelenekler* (Albany: SUNY Press, 1990).

Yahudi-mistik edebiyatın ayrı bir gövdesi, ancak diğer iki modelin bazı yazılarında mevcuttur.<sup>7</sup>

arihsel olarak, bu üç model belirli bilim adamlarıyla da ilişkilendirilebilir: Scholem teosofik-teurjik olanı vurguladı, daha önceki Idel ve İsraili çağdaşlarının çoğu kendinden geçmişe vurgu yaptı ve son dönem Idel ve bazı Amerikalı bilim adamları belki de vurgulanmadıysa) büyü .

Gershom Scholem'in biliminde çok merkezi olan teosofik-teurjik model, çeşitli türlerde kozmolojik spekülasyonlar etrafında döner, en ünlüsü on yayılma teorisi ( *sefirot*) yaratılışın hangi veya hangi yolla ürettiği. *Sefirot* Bu doktrinin Hristiyan Kabala üzerine bilimsel incelemelerde ortaya çıkan sayısız özetinde genellikle fazlasıyla kasıtlıdır, ancak gerçekte oluşumları tartışan Kabalistik metinler son derece çeşitli ve karmaşıktır; gerçekten de, Scholem'den itibaren bilim adamları birçok uzun çalışmayı, emanationist kozmolojilerin karşılaştırmalı analizlerine ve teolojik ilkelerine adanmışlardır. Amaçlarımız açısından, şunu kabul etmek yeterlidir: *Sefirot* "bazen Tanrı'nın kozmosu olarak ve diğer zamanlarda ilahi akının kabı veya ilahi faaliyetin araçları olarak kullanılmıştır." 8 Agrippa'nın Kabalistik düşünceye maruz kalması bağlamında, bu türden birçok eser on beşinci yüzyılın sonlarında ve on altıncı yüzyılın başlarında Latince olarak kullanıma sunulduğundan ve Giovanni Pico'nun Kabalistik düşüncesi için özel bir öneme sahip olduğundan, esasen Zoharic teosofidir. della Mirandola ve Johannes Heuchlin.<sup>9</sup>

Öğretmeni Flavius Mithridates'in çevirileri, yanlış çevirileri ve yeniden yorumlarıyla Pico, özellikle Abraham Abulafia olmak üzere kendinden geçmiş edebiyatın da farkındaydı. Bu literatürün odak noktası, *devequt* "ile orta veya aşırı tipte birleşme olduğunu gösterdiği için

<sup>7</sup> Idel, *Hasidizm*, 31.

<sup>8</sup> Idel, *Hasidizm*, 66.

<sup>9</sup> François Secret'a bakın, *Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris,

1958), erken Hristiyan Kabala'da Zoharic etkisinin ayrıntılı tartışması için. Erken Hristiyan Kabala kaynaklarında, en önemli bilim, Chaim Wirszubski'nin, özellikle de onun *Pico della Mirandola'nın Yahudi Mistisizmi ile Karşılaşması*

(Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 1989), özellikle 10-68. Sayfalar. Özellikle Agrippa'nın kaynakları için, Perrone Compagni'nin kritik baskısının notlarına bakın. *DOP*. Wirszubski'nin bir okuması, erken dönem bir Hristiyan Kabalisti için tüm el yazması kaynaklarını detaylandırmak için gereken neredeyse inanılmaz çaba ve çaba olduğunu göstermektedir; Pico'nun yalnızca sekiz yıllık Kabalistik çalışmadan sonra öldüğü gerçeği, Heuchlin veya daha sonraki Hristiyan Kabalistleri için kaynakların genişletilmiş analizini daha da ürktüğü hale getiriyor ve neden benim bildiğim kadarıyla böyle bir çalışmanın yapılmadığını açıklıyor.

anrılık. Bu modelin [kendinden geçmiş] diğer önemli yönleri, bu ideale ulaşılmasını sağlayacak tekniklerdir. " <sup>10</sup> Özellikle,

*Hitbodedut*, hem yalnızlık hem de zihinsel konsantrasyon anlamına gelir, *Hishtawwut*

ya da sakinlik ve İbranice harfleri birleştirmenin dilbilimsel teknikleri ya da ilahi isimler üzerinde düşünme, tematik-kendinden geçmiş modelin ayrılmaz unsurlarıdır. Vahiyler ve kehanetler gibi paranormal deneyimler de bu tür mistik modelin ayrılmaz bir parçasıdır ve teosofik-teurjik Kabala ile olduğundan daha uyumludur. . . Bu tekniklerin dilbilimsel bileşenlerinin büyük önemi de vurgulanmalıdır. . . . <sup>11</sup>

İdel'in kendisinin de kabul ettiği gibi, "Yahudi mistisizmi üzerindeki büyü etkinin kapsamı, hala ayrıntılı ele alınmayı bekleyen bir konudur." <sup>12</sup> Bazı metinler, İbranice dilinin özel karakterinin, özellikle daha yüksek alanların gücünü azaltarak, manipülatörlerinin dünyada "sihirli" etkiler yaratmasını sağladığını varsayar. Diğerleri, mistik veya filozofun alt ay dünyasındaki olayları etkileyebileceğinin, bu dünyayı yöneten manevi kaynağa - evrensel ruha - bağlanarak olduğunu iddia ediyorlar. düşünürler. <sup>13</sup> İdel tarafından yapılan ayırım, sihibazın bir yandan göksel güçleri kontrol etmesi ile diğer yandan onlara komuta etmek için yukarı çıkması arasındadır. Ayrıca, on beşinci yüzyıl ve sonrasındaki Yahudi kaynaklarında sık sık yapılan ikisi arasındaki hiy hiy ayrımı dikkat çekiyor: "İlahi iradenin yerine getirilmesiyle, maddi ve manevi alanımlar, zorlama veya kısa devre yapma girişimleriyle değil, doğanın düzeni. " <sup>14</sup>

İdel'in formülasyonunda Kabala'da üç "model" varsa, tematik model kendi literatüründen ortaya çıkmaz, diğer iki modelin bazı eserlerinde ifade edilir. Mevcut analiz amacımız için

<sup>10</sup> İdel, *Hasidizm*, 55. Abulafia için bkz. İdel'in *Abraham Abulafia'daki Mistik Deneyim*, trans. Jonathan Chipman (Albany: SUNY, 1988) ve İdel'deki makalelerin çoğu, *Ekstatik Kabala Çalışmaları* (Albany: SUNY, 1988).

<sup>11</sup> İdel, *Hasidizm*, 55.

<sup>12</sup> İdel, *Hasidizm*, 65.

<sup>13</sup> İdel, *Hasidizm*, 65.

<sup>14</sup> İdel, *Hasidizm*, 66-67; İdel'e göre bu görüş,

melomo ha-Levi Alqabetz, Moshe Cordovero ve Yoh. anan Alemanno, ikincisi Pico'nun Kabala'sı ve muhtemelen ilaylı olarak Agrippa için önemli bir kaynak. Alemanno aynı zamanda Yahudi bir doktor, Kabalist ve doğa filozofu Abraham Yagel'in (1553-c. 1623) başlıca kaynağı *DOP* büyü düşüncesi için bir kaynak olarak; seeDavid Ruderman, *Kabala, Büyü ve Bilim: Onaltıncı Yüzyıl Yahudi Hekiminin Kültürel Evreni* (Cambridge,

ChristianKabbalisticmagic'i tek bir metinde, bu yapıyı yeniden formüle etmek istiyorum; Bu yeniden formülasyonun Yahudi Kabbalistik metinlerinin geniş kapsamına uygulanabilir veya uygulanamayabilir ve burada söz konusu konuları alt bölümlere ayırmak ve açıklığa kavuşturmak için sezgisel bir araç olarak amaçlandığını vurgulamak isterim.

*TOP Kabala.*

O halde, amaçlarımız için, Kabala'nın, ilahi olanın doğasına odaklanan ve genellikle şu terimlerle ifade edilen spekülatif bir kozmolojik (teosofik) bileşene sahip olduğunu söyleyebiliriz. *Sefirot* veya yayılımlar. Sonra, Tanrı ile birliğe ve onun aşarısının araçlarına odaklanan kendinden geçmiş, mistik bir bileşen var. Bu iki genel aşık altında bazen dışa dönük, "büyülü" uygulamalar bulunur. Bazı durumlarda, bu sihirli tekniklerin gücü

*Sefirot* ve teosofik öğretilerin bir tür pratik uygulaması olarak anlaşılabilir. Diğer durumlarda, büyü teknikleri kendinden geçmiş tekniklerle daha yakından ilişkilidir ve uygulayıcıyı Tanrılığa doğru yükseltmeyi amaçlamaktadır; buradaki büyü ve esrik arasındaki temel ayrım, sihirbazın onun üzerine yükselmesinin ardından dünyaya ilahi güçleri yerleştirme niyetidir. .

### *Hristiyan Kabala*

Hristiyan Kabala bursu, Yahudi Kabala ile karşılaştırıldığında son derece sınırlıdır. Karip geçiş referansı veya kısa makale dışında, büyük modern Kabala uzmanlarının hiçbirisi ChristianKabbalah üzerinde çalışmadı ve değerlendirmelerinin çoğu olumsuzdu; temel sonuç, Hristiyan Kabala'nın, yetersiz bilimsel bilgiye ve çoğu zaman da Kabala'nın büyük bir çarpıtması olduğuydu. kasıtlı bir yanlış anlama. Bu olumsuz görüş aynı zamanda konuyla ilgili ilk önemli bilimsel çalışmada, JosephLeonBlau'nun *Rönesans'ta Kabala'nın Hristiyan Yorumu*:

Bu kitabın genel teması, kabala'nın Hristiyan düşünürler tarafından kullanılmasının kalıcı bir önemi olmayan bir moda olduğu; Kabbalistik spekülasyon tarafından anlık olarak ne tür bir yoruma yardımcı olunursa olunsun, bu tür bir spekülasyonun çıkmaz sokak olduğu hızla ortaya çıktı. . . . Astroloji, simya ve diğer sözde bilimler gibi, kabala da bilimsel düşüncenin gelişmesinin meşru bir kurbanı oldu. <sup>15</sup>

1960'larda, Frances Yates'in bilime karşı sihir tarihçiliğini yeniden yazdığı sırada, François Secret, Christian Kabbalah'ın yorumlarının kapsamlı bir revizyonunu başlattı.<sup>16</sup> Laalesef, amaçlarımız için, Secret'in çalışması esas olarak Kabala'nın kabulü ve gelişiminin kronolojik ve coğrafik bir araştırmasıdır; Hristiyan Kabala kadar geniş kapsamlı ve etkili bir entelektüel gelişimin bir fikirler tarihi için önemsiz olamayacağını belirtmek dışında, genel olarak yargılarda bulunmaz. Gizli bir yargı Gizli'den iletilebildiği ölçüde, Reuchlin ve İtalyan Kabalistleri (Francesco Zorzi, Egidius da Viterbo) diğerlerine tercih ediyor gibi görünüyor; <sup>17</sup> "meraklı bir tropik şarlatansque" ile uğraşmış Agrippa'ya karşı temkinli. <sup>18</sup> Aslında, "charlatanesque" Secret'in en yaygın olumsuz sıfatıdır ve ona göre, Hristiyan Kabala'nın aşırı büyü ve şeytani alemlere atılmasının talihsiz olduğunu, muhtemelen çirkin motivasyonlardan kaynaklanan bir yanlış anlama olduğunu öne sürer.

Aynı zamanda, Hristiyan Kabala'nın olumsuz değerlendirmelerinin çoğunun, eski bilim tarihinin eski moda pozitivist modeline mantıksal olarak benzemeyen bir tür karşılaştırmalı derecelendirmeye bağlı olduğu, ilk bilim adamlarının şimdiki göre doğruluklarına göre derecelendirildikleri unutulmamalıdır. -doğal olayların bilinen gerçekleri. Özellikle, Hristiyan Kabala eleştirilerinin ortak temeli, açığa vuranların Kabala'nın ne olduğunu yanlış anlamasıdır. *Gerçekten mi* tamamen dışında olmasa da, etkilerinin çoğunu marjinal unsurlara odakladılar. *doğru*

Kabala. Kısacası, Hristiyan Kabalistler (veya bazıları) yanlış anladılar, çünkü uzmanlarını Kabala'nın teosofik, felsefi ve düşünsel özünden ziyade büyü, numeroloji ve alfabetik manipülasyonla harcadılar.

Kabalistik modellerin önceki taslağı göz önüne alındığında, Hristiyan Kabala hakkındaki bu araştırmanın, Hristiyan Kabala'nın büyü eğilimlerine ilişkin kendi değerlendirmesi büyük ölçüde olumsuz olan Gershom Scholem'in çalışmasına dayanması şaşırtıcı olmayacaktır:

1965), vii.

<sup>16</sup> Buradaki en önemli çalışma François Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* (Paris: Dunod,

1964; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (alıntı yapılan baskı) Neully-sûr-Seine & Milan: Arma Artis & Arché,

1985).

<sup>17</sup> İtalyanlarla ilgili bölüm "L'age d'or de la Kabbale Chrétienne en Italie" başlığını taşıyor ve

Reuchlin'e ayrılan bölümle birlikte kitabın yaklaşık yüzde otuzunu kaplıyor: Gizli, *Kabalistler*

*chrétiens*, 44-72 ve 73-140.

Kabala'yı dönemin önde gelen bazı entelektüel gelişmeleri bağlamına yerleştiren Pico ve Reuchlin'in yazıları geniş ilgi gördü. Bir yandan İlahi İsimler doktrinine ve pratik olmayan Kabala'ya büyük ilgi duymaya, diğer yandan da Kabalistik motifler ile Hristiyan teolojisi arasında bir sentez elde etmek için daha fazla spekülatif girişimlere yol açtılar. Nettesheim'lı Cornelius Agrippa'nın büyük özetinde pratik Kabala'ya verilen şeref yeri *De Occulta Philosophia*

Hristiyan dünyasında Kabala'nın aumeroloji ve büyücülükle sürekli ilişkisinin mesiretleniş ve eleştirilmesinin sonucu olarak

Frances Yates, Scholem okumasına dayanarak, Kabala'nın temelde bir tür dini tefekkür yöntemi olduğunu, ancak bunun böyle bir kullanımı aslında daha yüksek amaçlarının bir sağlanması olmasına rağmen, kolaylıkla bir tür dini sihre dönüşebileceğini belirtti.<sup>20</sup> Benzer şekilde, "gerçek İbrani Kabalistinin, Agrippa'nın Kabala'yı yalnızca beyaz büyü olarak yorumlamasıyla şok olabileceğinden şüpheleniyor. . . ." <sup>21</sup>

Esasen, Kabala ile büyü arasında burada yapılan bir ayrım vardır; Hristiyan Kabala'nın belirli bir çalışması ikincisinden kaçındığı ve birincisi hakkında aşağı yukarı doğru olduğu ölçüde - yani *Sefirot* ve ilgili teosofik kavramlar — bu çalışmanın değerli olduğu düşünülmektedir. Öte yandan Agrippa'nın çalışması, ne kadar kapsamlı olursa olsun, yalnızca derlemedir: " *De occulta felsefesi* aslında, sözde Kabalistik fikirler çok sayıda atıf içerir [ *idées prétendument kabbalistiques*] kitabı bu tür fikirlerin bir 'özeti' olarak görmenin uygun olduğunu. <sup>22</sup>

Erken Hristiyan Kabala hakkındaki bilimsel literatürde - Agrippa zamanına kadar - Reuchlin'inki, Secret'te gördüğümüz gibi olağan modeldir. Her ne kadar Pico elbette Reuchlin'den önce gelse de, zamansız ölümü ve kafa karıştırıcı doğası *900 Tez* Kabala hakkındaki düşüncelerinin detaylarını tespit etmeyi son derece zorlaştıran, <sup>23</sup> oysa Reuchlin'in *De*

<sup>19</sup> Gershom Scholem, *Kabala* ( New York, Londra: PenguinMeridian, 1978), 198.

<sup>20</sup> Frances Yates, *Elizabeth Çağında Gizli Felsefe* ( Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1979; yeniden

askı, Londra: ARK, 1983), 2.

<sup>21</sup> Yates, *Gizli Felsefe*, 47.

<sup>22</sup> Wolf-Dieter Müller-Jahncke, "Agrippa von Nettesheim et la kabbale", Antoine Faivre, ed. *Kabalistler*

*chrétiens* ( Paris: Albin Michel, 1979), 207.

<sup>23</sup> Wirszubski'ye ve Stephen A. Farmer'in çok daha spekülatif ve sorunlu analizine atılmasına rağmen, *Batıda Senkretizm: Pico'nun 900 Tezleri (1486): Geleneksel Dini ve Felsefi Sistemlerin Evrimi* ( Tempe, AZ: Medieval & RenaissanceTexts and Studies, 1998), özellikle anıtım Monografi, sayfalar 1-179. Bu analizin zayıf yönleri ne olursa olsun, bu cilt, *900 Tez*

*erbomirifico* ve özellikle *De arte cabalistica* o düşünürün Kabala versiyonunu uzun zadiya ve pürüzsüzce tartışılmış bir şekilde sunun. Sıradaki büyük Hristiyan Kabbalist, olağan listede, zorzi (Francesco Giorgi, 1466-1540) olacaktı. *De harmonia mundi* 1525, çeşitli Kabbalistik spekülasyonlarla dolu. Maalesef, cildin boyutu, teknik kelime haznesi ve nadirliği, çok detaylı modern bilimi imkansız kılıyor gibi görünüyor ve bu nedenle, genel olarak Zorzi'nin düşüncesi veya özel olarak Kabala'sı hakkında genel bir anlaşma yok. Agrippa'nın kendisine gelince, Kabala'sının olağan okumasının Yahudi mistisizmini radikal şeytani büyü lehine karıştırdığını gördük. O halde özünde, Agrippa'nın Kabala'sı genellikle iki modelle karşılaştırılır - Reuchlin'in ve Scholem'inki.

Fakat Reuchlin'in Kabbalah versiyonu, Scholem'inkiyle büyük ölçüde çelişki içinde değildir; yani Reuchlin, teosofik Kabala'nın kozmolojik spekülasyonlarını tedavisinin merkezine ve çeşitli dilbilimsel ve numerolojik manipülasyon biçimlerini kenar boşluklarına yerleştirerek öncelikli prova metinleri olarak hizmet eder. Daha sonra *De arte cabalistica*, Reuchlin'in pratik odağı pratik ya da kendinden geçmiş değildir ve Kabala'yı sihirle eşitleyenleri suçlar:

Bizim [Yahudilerin] feragat eden kayıtlarımıza göre, bu türden mucizelerin işlenmesi Kabbalistler için o kadar kolaydı ki, pek çok kinik onları kurnaz büyücüler olarak adlandırdı - sanki bu işleri yapan Michael değil, Mısır büyücüleri aracılığıyla Samuel ve gizli işaretler ve bu, Kabbalistlerin esasının her zaman sihirbaz olarak kaldığı ve tanrısallığın herhangi bir şeytani şeyden çok daha etkili çalıştığı gerçeğine rağmen. Kabala'nın becerileri insanın iyiliği için çalışma eğilimindeyken, sahte büyü'nün zehri onların çöküşüne yol açar.<sup>24</sup>

Reuchlin'in esas olarak paralellikler çizerek, temel uzlaşmayı savunarak Kabala'yı Hristiyanlaştırdığını ve ardından

güçlü ve iyi açıklanmış bir çeviri ile birlikte derlenmiş. Tüm referanslar Bu çalışmada, Çiftçi tarafından önerilen sayısal formatı kullanın: ilk sayı tez grubunu, ikinci ise belirli tezi gösterir. Aradaki noktalamalar işareti (nokta veya köşeli ayraç), söz konusudur. "tarihsel" bir tez mi yoksa "[Pico'nun] kendi görüşüne göre" mi olduğunu gösterir. Sonuç 3.1-47, Kabbalistlerin kendi fikirlerini ilişkilendiren Kabbalistik sonuçlar iken, 11> 1-72 arasındaki sonuçlar, Pico'nun Kabala sentezini kendi felsefesine oluşturan "Hristiyan dinini doğrulayan Kabbalistik sonuçlar" dır.

<sup>24</sup> Johannes Reuchlin, *De arte cabalistica* (Hagenau: Thomas Anshelm, 1517), 21 v. S; bkz Johannes Reuchlin, *Kabala Sanatı Üzerine*, trans. Martin ve Sarah Goodman (Lincoln, NE ve Londra: University of Nebraska Press, 1983), 123. Bu pasajdaki konuşmacı, bir Yahudi Kabbalisti olan Simon'dur.

Tetragrammaton'un Pentagrammaton'a dönüştüğü şeklindeki ünlü iddiayı üst üste ekleyerek <sup>25</sup> Görebildiğim kadarıyla Reuchlin'de gerçekleşmeyen şey, Hristiyan primlerle Kabalistik öncüllerin sistematik bir şekilde yeniden düşünülmesidir. Bu nedenle, Kabala'nın Hristiyanca tahsis edilmesinin sömürgeci sonuçlarından rahatsız olan modern akademisyenler, Reuchlin'e, ilgili öğretilerinin özünü büyük ölçüde eğiştirmemesi ve dahası, Yahudi mistik metinleri hakkındaki zorunlu olarak sınırlı bilgisi, *De arte cabalistica* yardım edemez ama Yahudi Kabala'nın en iyisinden daha asit ve belki daha sığ olabilir.

Agrippa'nın Kabala versiyonu oldukça farklıdır, ancak Reuchlin'e ve çalışmalarına derin saygı duymaktadır. Ama Agrippa'nın Hristiyan Kabala'sının Kabalistik düşünceye sadakatsiz olduğunu söylemek doğru mu? Tam tersine, sadece diğer kaynakları ve modelleri sorguladığını ileri sürüyorum.

Örneğin, ananAlemanno'nun sihirli-mistik modeli, Pico için olduğu gibi göreceli olarak merkezi hale gelir. Reuchlin benzer şekilde, Agrippa kendinden geçmişe göre daha çok teosofik kaynaklarda. Alınmış *hepsinde* Agrippa'nın Kabala versiyonu, kaynaklarında veya yapılarında, modern Avrupa'da mevcut olan Kabala'ya zorunlu olarak sadakatsiz değildir, ancak teosofik modellerden ziyade büyü ve kendinden geçmiş modellere dayanır.

Ancak göreceğimiz gibi, *DOP* ayrıca Kabala'yı, sadece Kabalistik kavramları ara sıra Kristiyan anglosses ile ilişkilendirmek yerine, Hristiyanlık temelinde yeniden düşünür. İşte burada Agrippa'nın Kabala hakkındaki "yanlış anlaşılması" - onu Yahudi kökenlerinden büyük ölçüde ayırıyor. Nitekim, saldırı *De vanitate* Kabala'yı tam olarak Yahudi olduğu için suçlar, çünkü "hain Yahudiler ayrıca Mesih'in bu Sanatla çoğu zaman harika şeyler [yani mucizeler] yaptığını onaylarlar."<sup>26</sup>

Bu nedenle Yahudiler, Tanrı'nın isimlerini çok iyi biliyorlardı, Mesih'ten sonra çok az çalışabilir veya hiç çalışmazlar, çünkü eski Babaları eskisi gibi. Ama ispatladığımız ve gördüğümüz şey, çoğu zaman bu Sanatın devrimleriyle (dedikleri gibi) kutsal Kutsal Yazılardan çıkarılacak muhteşem gizem cümleleri. . .

<sup>25</sup> Argüman Reuchlin'de ortaya çıkıyor, *De arte cabalistica*, 79r. NO (353) ve ayrıca Pico'nun *Tezler* 139-14-16 (Çiftçi, 527) ve bunun gibi bir şey çalıştırır. Tanrı'nın en kutsal dört harfli ismi olan Tetragrammaton, üç harften biri olduğunda beş harfli bir isme (Pentagrammaton) dönüşür. *anneler* (ie m) eklendi. Üç anneden *incik* # aktivasyon, gerçekleştirme ve mükemmelliği ifade ettiği anlaşılmaktadır; Pentagrammaton, Tetragrammaton plus'tan yapılmıştır. *incik* Mesih'in Adı olmalıdır. Bu şekilde oluşturulan olası isimlerden biri hw # hy, Yesu gibi bir şey olarak telaffuz edilebilir. Başka bir deyişle, Kabalistik olarak bu şekilde belirlenen Mesih'in gerçek adı İsa'dır.

ki bazen büyük gizemleri ifade etseler de, hiçbir şeyi ispatlayamazlar, gösteremezler, ama Gregory'nin sözlerine göre, onları onaylanacakları şekilde aynı imkanla onları hor görebiliriz.<sup>27</sup>

ine de, Hristiyan Kabala'dan sapkın bir "gerçek" Kabala formundan başka bir şey olarak söz etmek mümkünse, bir Hristiyan Kabala, Kabalistik düşüncenin temel prensiplerinin Hristiyan doktrini ışığında yeniden yorumlandığı biri olacaktır. Bu standarda göre, Leuchlin'in Kabala'sı *değil* temelde Christian Kabbalah; Öte yandan Agrippa'nın Kabala'sı aynı şekilde Yahudi Kabala'sının büyük bir yanlış anlaşılması değil, daha çok tutarlı bir Hristiyan yeniden yorumudur. Böyle bir okumayı reddetmenin başlıca nedenleri, sistematik değil politiktir. *Önsel* Hristiyan Kabala'nın meşru bir biçim olarak reddedilmesi.

### *Ezoterizm, Büyü ve Büyü*

atı'da büyü üzerine modern bilim, özellikle Rönesans'tan itibaren, büyük ölçüde "ezoterizm" daha genel başlığı altına giriyor. Bu alana, Paris'teki École Pratique des Hautes Études'de "Modern ve Çağdaş Avrupa'da Ezoterik ve Mistik Akımlar" bölümünde François Secret'in yerine geçen Antoine Faivre figürü göze çarpan bir şekilde hakimdir.<sup>28</sup> Analitik çalışmalarının çoğunluğu, özellikle Franz von Baader ve Platonik Teozofi olmak üzere onsekizinci yüzyıl materyallerine ayrılmış olsa da, Faivre'nin giriş denemelerinin birçoğu genel metodoloji ve tanımları aydınlatmaktadır.<sup>29</sup> Tartışmamızı sonlandırmak için *DOP*

istik ve ezoterik düşünce açısından bu tanımları yakından incelemekte fayda var.

Faivre'nin ezoterizm tanımı, "X aşağıdaki bileşenlere sahip olmalı ve genellikle aşağıdaki ek bileşenlere sahip olmalıdır" türünde yarı fenomenolojiktir. Dört gerekli bileşen vardır: (1) "sembolik ve gerçek karşılıkların olduğu evrenin bir karşılık-kuramı. . . evrenin tüm parçaları arasında var olduğu söyleniyor, her ikisi de

<sup>27</sup> *De vanitate* 47, 101/137.

<sup>28</sup> Tomy bilgisi, bu Avrupa ve Amerikan akademilerindeki bu tür iki kürsüden biri, diğeri

universiteit van Amsterdam'daki Wouter Hanegraaff'inki.

<sup>29</sup> Özellikle bkz. Giriş denemeleri *Batı Ezoterizme Erişim* (Albany: SUNY, 1994), 3-57 ve Antoine Faivre ve Jacob Needleman, eds., *Modern Ezoterik Maneviyat* (New York: Crossroad, 1992), xi-xxii. Önceki çalışmanın aynı zamanda bu alandaki araştırmalar için muazzam değere sahip uzun, hafif açıklamalı bir bibliyografya

örülen ve görülmeyen; " (2) hem etki üretmek için yazışmaların pratik uygulamasını hem de gnosis olarak anlaşılan bu tür praksis bilgisini ima eden bir canlı doğa kavramı; (3) "hayal gücü ve araçlar", yani imgelem ve hafızanın aracı yapılarla (Faivre, ritüelleri, sembolik imgeleri, mandalaları, aracı ruhları" listeler) ilahi ile temas kurmak ve gnosis geliştirmek için etkileşime girdiğini ifade eder; ve son olarak (4) ezoterik uygulayıcının söz konusu gnosis tarafından ve söz konusu gnosis için tamamen önüştürüldüğü "dönüşüm deneyimi", öyle ki, örneğin simyada "bilgi (gnosis) ve iç deneyimden ayrılık veya entelektüel aktivite ve kurşunu gümüşe veya gümüşü altına çevirmek istiyorsak aktif hayal gücü. " <sup>30</sup>

Faivre'ye göre bu dört bileşenin her biri, önceden bazı düşünce sistemi "ezoterizm" olarak adlandırılmadan önce mevcut olmalıdır. Daha spesifik olarak, her birinin ezoterizmi başka bir düşünce tarzından ayırt ettiği anlaşılabilir, öyle ki bu dördü de mevcut olduğunda, sistem ezoterik olmaktan başka bir şey olamaz. Özellikle, yazışmalar ezoterik bir sistemi, "çelişkisizlik ilkeleri ve doğrusal nedenselliğin ortasını sağlayan" temelli bir sistemden ayırır ve canlı doğa, onu bilimsel veya monist olandan ayırır. "Hayal gücü ve arabuluculuk" fikri ezoterizmi gizemcilikten ayırır:

Biraz fazla basitleştirilmiş terimlerle, tematik olduğunu söyleyebiliriz. . . imgelerin ve araçların aşağı yukarı tam olarak bastırılmasını arzulamaktadır, çünkü onlar onun için Tanrı ile birliğe engel teşkil etmektedirler. Ezoterist, kendisini esasen ilahi olanla birliğe doğru genişletmekten çok, yaratıcı hayal gücünün gücüyle iç gözüne ifşa edilen araçlara daha fazla ilgi duyuyor görünmektedir. Yakup'un merdiveninde meleklerin (ve kuşkusuz diğer varlıkların da) yukarı ve ötesine tırmanmak yerine tırmanıp aşağıya inip çıktığı yerde kalmayı tercih ediyor. <sup>31</sup>

Dönüşüm bazı açılardan diğer üç bileşenden resmi olarak farklıdır, çünkü diğer üç unsurun mevcut olduğu, ancak dönüşüm deneyiminden yoksun bir sistem, "bir tür ötekülatif maneviyatın sınırlarını zorlukla açacaktır." <sup>32</sup> Aslında, başlangıç anlamında (özellikle ritüel başlatma) ezoterik düşünceyi ayırt edici bir modalite olarak işaretleyen gnosis'e dönüşümdür.

<sup>30</sup> Faivre, *Giriş*, 10-13.

<sup>31</sup> Faivre, *Giriş*, 12.

Faivre, *Giriş*, 10.

Kalan iki veya daha az isteğe bağlı bileşen, (5) "uygunluk praksi" dir, yani tüm gerçeklerin arkasında bir hakikat olduğu teorisi veya tüm dinlerin arkasında bir din, öyle çeşitli sistemler arasında ortak payda oluşturma pratiği anlaşılır. aydınlatma üretmek; (6) aktarım üzerine bir vurgu, "ezoterik bir öğretinin önceden belirlenmiş bir yolu deneyerek ustadan öğrenciye aktarılabilceğini veya verilmesi gerektiğini ima eder."<sup>33</sup>

Mircea Eliade'nin son birkaç on yıldaki çalışmalarının eleştirilerinden de anlaşılacağı gibi, bu tür bir tanımla ilgili birkaç ciddi metodolojik sorun vardır. Faivre özellikle tehlikeli münhasırlık tuzağına düşüyor: anakronizmden ve diğer alanlarda "kategori hataları" olarak adlandırılan şeylerden kaçınmak için, akademisyenlerin ezoterizmi başka bir şeymiş gibi ele almaktan ya da tersine, gerçekten ezoterizm kadar ezoterik değildir.

... "Ezoterizm" kelimesini akıllıca kullanmamıza izin veriyor. Onu, kendi içinde içermediği manevi veya anlamsal bir değer taşıyıcısı olarak görmemeliyiz. ... Mümkünse, bilimsel veya başka bir şekilde, iyileştiricilerden kurtarmalıyız. ... Burada önerilen yaklaşım, iki yönlü bir endişeyi tercüme eder. Bir yandan farklılıklara saygı duyulması; öte yandan, enlemesine yolların ve yakınsayan yan yolların ideolojik dayanaksız ampirik araştırmaları yürütmek. ... Bu terimi, bir aile benzerliğinin onları bir çalışma alanı haline getirmemize yetki verecek kadar bir arada görüldüğü bir kültürel ve dini gerçeklikler topluluğunu ifade etmeye çok uygun bir şekilde koruyalım.<sup>34</sup>

Faivre'nin münhasırlığı hem saf hem de gelecekteki bilim insanlarına potansiyel olarak zarar veriyor. "İdeolojik apriori olmaksızın ampirik araştırmanın" değerlendirilmesi, bu tür araştırmaların mümkün olduğunu varsayar, tam tersi yarım yüzyıl tarihçiler ve filozoflar tarafından iddia edilmişse - burada sadece sözde postmodern teorisyenleri değil, aynı zamanda hermeneütiği düşünüyorum. Paul Ricoeur gibi düşünürler. Dahası, belirli türden teorileri ve analizleri kapatan veya engelleyen metodolojik ilkelere her zaman dikkat edilmelidir, özellikle de bize bu ilkelerin "ampirik araştırma" ihtiyaçları ve "bir çalışma alanı" yetkisi tarafından dikte edildiği söylendiğinde.

Ancak, "farklılığa saygı" çağrısı ile "onu manevi veya anlamsal bir değer taşıyıcısı olarak görmememiz" talebiyle birleşimi

<sup>33</sup> Faivre, *Giriş*, 14.

<sup>34</sup> Faivre, *Giriş*, 14.

endi içinde içermiyor ", bu tür fenomenolojiye özgü daha derin bir soruna, yani özciliğe işaret ediyor. Daha önce tartıştığımız altı bölümdeki tanım, Faivre için ezoterizmin eleştenlerinin oldukça doğru bir kataloğudur. *gerçekten olduğu gibi*. Ezoterizm burada anlaşılıyor *sui generis*, Eliade'nin rezil ifadesini kullanmak; başka bir deyişle, diğer fenomenlerle karşılaştırılmaz, kendi gerekçesiyle anlaşılmalıdır.

Faivre'nin bu sorunların farkında olmadığı düşünülmemelidir. Bir zamanlar "özcülük" terimi terimlerin kullanıldığı Dinler Tarihi biliminde çok bilgilidir. *sui generis* "Ve" categorymistake "mantralar gibi kullanıldı. Öyleyse neden Faivre Eliade ile aynı uzakların çoğuna düşüyor? Cevap aslında oldukça basit: Eliad ile dinin aksine, Faivre gerçekten ezoterizmin *sui generis*, bu o *olumsuz* diğer fenomenlerle kıyaslanmalıdır, çünkü gerçek ezoterik düşüncenin, modern insanlığın düşmüş ruhsal durumundan kaçabileceği veya çare bulabileceği yol olduğunu düşünür.

Bu bir tesadüf değil. . . eğer antropoloji, dinler tarihi vb. gibi insan bilimleri ezoterizme açıksa ve bunun tersi de geçerlidir. Pico dellaMirandola's *Söylem* insan "onuru" üzerine bir kez daha gerçek oldu. Doğadaki ve evrensel bir kültür ve toplum içindeki yerini keşfetmek veya yeniden keşfetmek için sürekli yeniden tanımlamaya girişmek insanlığın görevidir. Mircea Eliade'nin hakim eseri. . . bu çifte kültür ve evrensellik talebine iyi yanıt verir. Ona göre ilk talep, bugün isme layık herhangi bir "inisiyasyona" girmek için vazgeçilmez bir dolambaçlı yolu temsil ediyor. Benzerlikler kadar farklılıkların zekası olarak anlaşılan ikincisi, dar tarihselcilikten, yapay evrenselcilikten, soyut ya da dezenkarnasyondan olduğu kadar uzaktır. Ezoterik akımlara hak ettikleri yeri veren bu külliyatta münhasıran da yok. <sup>35</sup>

tekrar,

Einstein, çorbaya lezzet vermek için bilim yapılmadığını söyledi. Boehme ve kardeşlerinin teosofideki bilgisi [burada özellikle von Baader] sadece *vermek* Çorbanın tadı, ama bizi yapmak *damak zevki* görünen bir proje. . . somut olanlar da dahil olmak üzere tüm uçaklarda katılıma her zaman sağlıklı ve sürekli bir dönüşü ifade etmek; uçak

<sup>35</sup> Faivre, *Giriş*, 108, Mircea Eliade'ye atıfta bulunarak, *Dini Fikirler Tarihi*, trans. Alf Hiltebeitel ve Jane Apostolos-Cappadona (Chicago: University of Chicago Press, 1985) ve *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Moda* (Chicago: Chicago Press Üniversitesi,

soyutlama çabucak unutmamıza, hatta inkar etmemize neden olur - her halükarda, Bilgi Adamı ile Arzu Adamı arasındaki mutlak özdeşliği yeniden keşfetmemize izin veren tek kişidir.<sup>36</sup>

enim gibi, gizli bir dini projeye dayanan bilimsel bir projeden derinden üpheleniliyorsa, özellikle de gizleme tekniği "ideolojik öneme sahip olmayan ampirik araştırma" gibi ikiyüzlü iddiaları içeriyorsa ne yapılabilir? Elbette basit çözüm, Faivre'nin metodolojisini ve tanımını tamamen bir kenara atmak olacaktır. Ancak, Liade'de olduğu gibi - ya da bu konuda Frances Yates'te - bu, cürufıyla birlikte altını da atmak anlamına gelir. Benim kendi tercihim, tanıma elbette revizyona tabi tutmak ve gerekçesini idealize edilmiş bir "gerçek ezoterizm" den akademik metodoloji ve teorinin aynı derecede gizemli dünyasına kaydırmaktır. Diğer bir deyişle, bu tür konularla ilgilenen akademisyenler tarafından oluşturulan ve analiz ve karşılaştırmayı mümkün kılan bir kategoriye uygulanacak tanıma basitçe alıyoruz; tersine,

Tanımı bu şekilde muhafaza etmenin avantajı, bir dizi ilginç ve karmaşık kriter bağlayarak karşılaştırmaları mümkün kılmasıdır. Örneğin, iki olgunun dört "gerekli" bileşene sahip olduğu bulunursa, analize nereden başlayacağımız konusunda bir kararımız olur - genel ezoterizm sorunuyla ilgili olan ve bu bağlamda iki sistemi karşılaştırmaya hizmet eden sorularla; Sanırım şu ana kadar Faivre de aynı fikirde. Ancak tanıma göre bir sistemin ezoterizm olduğu, diğerinin ise *sevmek* ezoterizm ancak belirli bir bileşenden yoksundur, sonra yine içine girecek bir çatlak bulduk

<sup>36</sup> Faivre, "Franz von Baader ve Modern Gnosis'te İnanç ve Bilgi"

*İriş*, 133. Faivre ayrıca teosofik projesini *Altın Post ve Simya* (Albany: SUNY, 1993) ve *Ebedi Sermes: Yunan Tanrısından Simya Büyüsüne*, trans. Joscelyn Godwin (Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1995); her iki kitap da felsefi ya da daha doğrusu teosofik kavramları mitolojik kanıtlardan kurtarıyor ve az çok açık bir niyetle okuyucuların bu mitleri hayatlarına getirmek için çalışıyor. Benzer bir proje, Faivre'nin öğrencisi Joscelyn Godwin'in çalışmaları hakkında bilgi verir; örneğin bakınız *Cennet ve Dünyanın Armonileri: Antik Çağdan Avangart Müziğin Ruhsal Boyutu* (Londra: Thames ve Hudson, 1987); *Kürelerin Uyumunu: Pisagor Geleneğinin Bir Kaynak Kitabı* (Rochester, VT: Inner Traditions International,

1993); ve *Teosofik Aydınlanma* (Albany: SUNY, 1994).

Faivre ve Godwin'in ezoterik ideallere bağlılığının, çalışmalarını değersiz kılmadığını, sadece birinin dikkatli olması gerektiğini unutmayın; Hiçbir akademisyenin analizlerini bilerek ezoterizmi teşvik etmek için yapabileceğini sanmıyorum ve Faivre'nin düşüncesini tam olarak çok değerli olduğu için ayrıntılı olarak analiz ettim. Buna karşılık, ideolojik ön varsayımlarının sahte ilimlerinin yararsızlığını gerektirdiği bilimsel veya pozitivist pazarlar tarafından üretilen ezoterik veya gizli tarih üzerine (hala) hatırı sayılır yarı bilimsel literatür vardır.

zım analitik kamamız: Bu farklılıktan, bir yanda bu mevcudiyetten ve diğer yanda okluktan hangi farklılıklar etkilenir?

Şimdiki analizi *DOP* karşılaştırmalı değildir; bu nedenle, Faivre'nin tanımında büyük eşşiklikler önermeyeceğim. Bunun yerine, altı kategorisini, fikir kalıplarını aydınlatmak için zoteriyodik olarak kullanıyorum. *DOP*. Gelecekteki bilim dalı, karşılaştırmalı bir çaba olarak, zoterizm kategorisinin yararlı bir şekilde Agrippa'ya ve daha genel olarak erken modern büyücüye ne ölçüde uygulanacağını belirlemelidir.

### *Ritüel Büyü*

nceki bölümlerde, Agrippa için konuşma ortağı olarak çeşitli kaynaklar kullandım. öylece, Agrippa'nın göstergebilimini açıklamak için bize bir kelime dağarcığı ve bir dizi oru vermek için Agrippa'nın dilbilimsel teorilerini açıklığa kavuşturmak için Ficino'nun öğal büyüsünü kullandık. Bu bölümde, Kabala ve ezoterizm tartışmaları benzer bir işleve sahiptir ve bu bölümün birincil amacı, Agrippa'nın ritüel büyüsüne yaklaşımını anlamak için eğerli olacak modern ritüel teorisinin bazı yönlerini açıklamaktır.

Aynı zamanda, ritüel teorisini tartışmak için ek bir amacım var. Sadece Agrippa'nın ritüel orisinin karmaşık ve ilginç olduğunu göstermek istemiyorum, aynı zamanda ondan teorik bir karımın ritüel çalışmalar alanında daha genel bir faydaya ve uygulanabilirliğe sahip olacağını dia ediyorum. Başka bir deyişle, bunu düşünüyorum *DOP* Daha geniş bir malzeme yelpazesini apsayacak şekilde güncellenmiş ve genişletilmiş olan ritüel teorisi, ritüel bilgininin alet çantasına ydalı bir katkı olacaktır.

Bu vakayı verimli bir şekilde yapmak için, bu tür teorilerin daha geniş bir sınıfını temsil decek tek bir modern ritüel teorisi seçtim; Özellikle, hem "sembolik" yaklaşımı açıklamak in Stanley Jeyarajah Tambiah'ın ünlü "performatif yaklaşımını" kullanıyorum.<sup>37</sup> ritüel ve orunları.

Daha geniş bir şekilde ifade etmek gerekirse, sembolistler ritüel ve sosyal işlev arasında sıkı bir ağılantıdan kaçınırlar ve bunun yerine ritüelin dilsel performans olarak anlaşılabilceği yollara daklanırlar. Radcliffe-Brown ve Radcliffe-Brown gibi düşünürler tarafından çizilen ritüel ve dil asındaki gevşek benzetmelerin aksine

<sup>37</sup> Bu teorisyenlerin bağlı oldukları bir "okulu" olduğu ölçüde, onlara "sembolistler", "kültürçiler" veya aha da kötüsü "sembolik-kültürçiler" denir. Genel olarak bu okul hakkında Catherine Bell, *Ritüel: erspektifler ve Boyutlar* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1997), 61-92; Bell'in işlevsel apısalıcılık üzerine önceki bölümde Tambiah'ı tartıştığına dikkat edin: Bell, *Ritüel* 50-51.

yaide, sembolistlerin analizlerinde dilbilim ve göstergebilimden kavramları görece armasıık bir biçimde kullanır. Ancak göstergebilim, ritüel için "hızlı bir çözüm" değildir; slında, tambiah'ı bir örnek olarak kullanacağım gibi, dilbilimsel teorilerden doğan ritüel oriler, ebeveyn disiplininin kusurlarını ve yanlışlıklarını miras alır.

Tambiah'ın ritüel ve sihire "performatif yaklaşımı" nda,<sup>38</sup> Büyük ölçüde John Austin'in konuşma-eylem teorisinden türetilen, Tambiah'ın basitçe bir tür ritüel olarak tanıdığı büyü, bir iletişim biçimi olarak analiz edilir. Dahası, bu iletişimsel eylem Austin'in hayali konuşması gibidir - iletişimsel eylem bir önermeden ziyade sonuçtur. İsimle söylemek yapmaktır. <sup>39</sup> Aşağıdaki kısa analizde, Tambiah'ın teorisinin geniş bir ritüel teorisyenleri sınıfı arasında geniş çapta kabul gören iki temel yapısını sorgulamak istiyorum. Her iki durumda da, eleştiriye ilk ivmeyi veren, mevcut çalışmanın önceki bölümlerinde ortaya atılan sorulardır.

Birincisi, ritüelin "iletişim" olduğu fikri genellikle örtük olarak normatif iletişimin konuşulduğunu varsayar. Agrippa'nın matematiksel büyüünden gördüğümüz gibi, bununla birlikte, normatif iletişimin yazıldığını varsayan, büyüü dil ve göstergebilim kuramını inşa etmek mümkündür. Ritüeller (ve özellikle sözde büyüü olanlar) yazılı iletişim olarak analiz edilirse, çok sayıda ritüel teorisi kapsamlı bir revizyon gerektirir.

İkincisi, yanlışlama sorunu: eğer sihirli bir eylemin bir etki yaratması bekleniyorsa ve şarındaki gözlemcinin anlayabileceği kadarıyla, bu eylemin bir nomekanizması varsa, bunu açıklamak için, sihir neden yok olmuyor? Nasıl olabilir

<sup>38</sup> Stanley Jeyarajah Tambiah, "Kelimelerin Büyüü Gücü" *Adam*, ns 3 (1968),

75-208; Robin Horton ve Ruth Finnegan, editörler "Büyüü Elçilerin Biçimi ve Anlamı", *Düşünce Modları: Batılı ve Batılı Olmayan Toplumlarda Düşünme Üzerine Denemeler* (Londra: Faber ve Faber, 1972); "Ritüele Performatif Bir Yaklaşım" *İngiliz Akademisi Tutanakları* 65 (1979): 113-69; ve *Sihir, Bilim, Din ve Kılıcılığın Kapsamı*

(Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>39</sup> Buradaki stok örnekler, bir geminin vaftiz edilmesi veya (uygun kültürel bağlamda) "Şimdi zi karı koca ilan ediyorum" gibi konuşma eylemleridir. Konuşma-eylemi sona erdirir - çift evlidir. İlsiz iletişim, bu nedenle, konuşma eylemi için dinleyicinin, diğer konumsal modlardan farklıdır. *İkna*

*İmuş*

gümanın geçerliliği. Paul Ricoeur, bu anlamda söylemin üç yönünü güzel bir şekilde özetliyor:

Konuşma eylemi. . . üç seviyeye dağıtılan bir ikincil eylemler hiyerarşisinden oluşur: (1) yerel veya herme eyleminin düzeyi, eylem *nın-nin* söyleyerek; (2) serbest bırakma eylemi veya gücünün seviyesi, yaptığımız şey içinde

söyleyerek; ve (3) perikutan eylemin düzeyi, yaptığımız *tarafından* "Paul Ricoeur," *The Model of the Text* söyleyerek *Hermeneutik ve İnsan Bilimleri*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University

eki insanlar, bu iddia bu kadar açık bir şekilde yanlışlanabilir olduğunda sihirlerinin etkisi olacağına inanıyorlar? Tambiah bu soruya cevap vermiyor; bunun yerine, onu önlemek için konuşma-eylem forisini kullanır - kimse bir ritüelin *İşler*, sadece ne ve nasıl *iletişim kurar*. Agrippa'nın şüphecilik karşısında doğal büyüye yaklaşımı, onunla birlikte, belirli bir ritüel ya da büyüğü pratiğin, bu gerçek herhangi bir şekilde uygulamanın geçerliliğiyle çelişmeksizin, görünüşe göre tamamen başarısız olduğu bir perspektif önermektedir.

### Ritüel İletişim

Tambiah'ın ritüel tanımıyla başlayayım:

Ritüel, kültürel olarak oluşturulmuş bir sembolik iletişim sistemidir. Sıklıkla birden çok ortamda ifade edilen, biçimsellik (geleneksellik), stereotipi (katılık), yoğunlaşma (füzyon) ve fazlalık (tekrar) ile değişen derecelerde karakterize edilen, kalıplanmış ve sıralı kelime ve eylem dizilerinden oluşur. Kurucu özellikleriyle ritüel eylem, bu üç anlamda performatiftir: Avusturya'nın performatif anlamında, burada bir şey söylemek aynı zamanda geleneksel bir eylem olarak bir şeyler yapıyor; oldukça farklı anlamda, katılımcıların etkinliği yoğun bir şekilde deneyimledikleri çoklu medyayı kullanan aşamalı bir performans; ve üçüncü anlamda indeksli değerler. . . performans sırasında oyunculara bağlanma ve aktörler tarafından çıkarılma. 40

"Sıradan" iletişimin aksine ritüelin bu tuhaf nitelikleri, ritüelin ikincil iletişimsel karakterinden, sıradan iletişimin bir temsili veya taklidi olarak doğasından kaynaklanır. Süzünde, Tambiah tüm iletişim işlevlerini (ritüel dahil) geniş bir gruba ayırır ve ardından ritüeli bu gruptan sadece biraz sıra dışı bir örnek olarak ele alır:

Şimdi, eğer açıklama amacıyla 'sıradan' iletişimsel davranış ile 'ritüel' davranış arasında kaba bir ayrım yaparsak (elbette her iki türün de eşit derecede kültürel geleneklere tabi olduğunu kabul ederek), o zaman şunu söyleyebiliriz (samimiyetsizlik ve yalan sorununu unutarak ) sıradan eylemler, tutum ve duyguları doğrudan 'ifade eder' (örneğin, ağlamak toplumumuzdaki sıkıntıyı gösterir) ve bu bilgiyi etkileşim halindeki kişilere 'iletir' (örneğin, ağlayan kişi, sıkıntı hissini başkasına iletmek ister). Ancak ritüelleştirilmiş, gelenekselleştirilmiş, basmakalıp davranış, ifade etmek ve iletişim kurmak için inşa edilir ve kamuya açık bir şekilde ifade etme ve

iletişim, süregelen kurumsallaşmış bir ilişkiye uygun belirli tutumlar. Bu anlamda klişeleşmiş gelenekler, bir ikinci veya daha fazla kaldırmada hareket eder; niyetleri değil, niyetlerin 'simülasyonlarını' kodlarlar.<sup>41</sup>

aşka bir deyişle, "sıradan" iletişim "tutumları ve duyguları" temsil ederken, ritüel iletişim temsili temsil eder. Tambiah, ritüelin bu ikincil karakterinin bir amacı olduğunu söylemektedir: bu, ritüelin "kötü konuşma" olması değil, iletişim olarak ritüele getirilen ritüel ifadelerin daha geniş bir yapı ve düzen duygusu iletilmesini sağlamasıdır:

Geleneksel davranış olarak ritüeller, bireylerin niyetlerini, duygularını ve ruh hallerini doğrudan, kendiliğinden ve 'doğal' bir şekilde ifade etmek için tasarlanmamıştır veya bu amaçla tasarlanmamıştır. Kodların kültürel detaylandırılması, *mesafe* bu tür kendiliğinden ve kasıtlı ifadelerden, çünkü kendiliğindenlik ve kasıtlılık olası, değişken, koşullu, hatta tutarsız veya düzensizdir veya olabilir.<sup>42</sup>

levcut çalışmanın bir okuyucusu, yazıya yönelik saldırılarında şüpheli bir şekilde aussure veya Jakobson'a benzeyen bu "temsilin temsili" formülasyonunda yazmanın uçlarını hemen fark etmiş olacaktır. Tambiah'ın mantık merkezliliği hakkında net olalım:

Böylece *mesafe* geleneksellik madalyonunun diğer yüzü; uzaklaşma, oyuncuların özel duygularını kamusal bir ahlaka bağlılıklarından ayırır. Olumlu anlamda, sembolik olanın kültürel detaylandırılmasını sağlar; ama olumsuz anlamda ikiyüzlülüğe ve şeffaflık dürtüsünün yıkılmasına da katkıda bulunur.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Tambiah, "Performatif Yaklaşım" 124. Geçerken, Tambiah'ın parantez içindeki "samimiyeysizlik ve yalan sorununu unuttuğunu" belirtmekte fayda var. Jacques Derrida'nın John R. Searle'in neo-Austinian semiyotikine parlak saldırısı hemen hatırlatılır; burada Derrida, Searle'nin bir dil teorisinin samimiyeysizliği, tehlikeliği veya mizahı hesaba katması gerekeceği varsayımına dikkat çeker ve bu tür dışlamaların ortadan kaldırıldığına işaret eder. dili insan olgusu yapan şeylerin çoğu. Searle-Derrida tartışması *Glif v. 1* ve (1977); Derrida'nın denemeleri, Searle'in denemesinin bir özeti ve Derrida'nın Jacques Derrida'da yazdığı son sözle birlikte yeniden basıldı. *Limited Inc* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988). Aynı bağlamda, Umberto Eco'nun "göstergebilim prensipte yalan söylemek için kullanılabilecek her şeyi inceleyen siplindir" şeklindeki sözünü dikkate almaya değer. *Göstergebilim Teorisi* (Bloomington: Indiana University Press, 1976; yeniden basım, MidlandBooks, 1979), 6ff. *et pasım*. Bir bakıma, Tambiah'ın tüm yaklaşımının parantez içindeki dışlama temelinde zemine düştüğünü, çünkü "samimiyeysizlik ve yalan sorununu ortadan" ritüel ve dil arasındaki paraleli işe yaramaz hale getirdiğini iddia ediyor.

<sup>42</sup> Tambiah, "Performatif Yaklaşım" 124. Orijinal metinde vurgu.

Tambiah, "Performatif Yaklaşım" 124.

Ritüel sorununa yanlış yazılmış bir çözüm önermek isterdim - bu ritüel iletişim yazı olarak anlaşılabilir ve dahası genellikle *iyi* yazı olarak anlaşıldı. Mevcut tartışmanın gerekli kısalığı göz önüne alındığında, böyle yazılı bir teorinin tüm olası ayrıntılarını ve sonuçlarını formüle edemem. Bunun yerine kullanmak isterim *DOP* bu gösteriyi yapmak için: analizim *DOP* ritüel büyü büyüsü birleşecek *DOP* Bu ritüel teorisi yazı olarak yazının egemen olduğu östergebilimdir. Bu teorik temel, hakkında ilginç ve değerli sonuçlara ışık tuttuğu ölçüde, *DOP* ve ritüel hakkında, umarım yanlış yazılmış ritüel teorisinin potansiyel eğeri göstermiş olurum. Bir an için, böyle bir teori için olası bir yön çizmeme izin verin ve sonra doğrudan *DOP* ritüel sihri.

### *Yanlışlama Sorunu*

Yanlışlama sorunu, büyüün tarihyazımındaki en eski sorulardan biridir: neden sihirbazın (ya da sihirbazın izleyicisinin) büyüün maddi olarak işleyemediğini fark edememesi? Birinci bölümde gördüğümüz gibi, Frazer'ın sihirbaz-asilüzyonist teorisinden, Malinowski'nin katarsis olarak büyü teorisine kadar bu soruya çok sayıda klasik cevap vermiştir.

Tambiah'ın önerisi, büyüün *yapar* çalışır, ancak işlem materyalden çok dilseldir. Spesifik olarak, ritüellerin dilsel bir alanda işlediğini, az ya da çok tematik alanda işlediğini, ancak bunun eşdeğerinin olmadığını; bu nedenle maddi etkiler olabilir

*Tarafından tanımlanan* ritüelin dilbilimsel işlemleri, ritüelin yerliler tarafından bu etkilere maddi olarak neden olduğu varsayılmamalıdır. Başka bir deyişle, ritüel, genellikle büyüle retorik olarak atfedilen tematik etkilere paralel olarak dilbilimsel, östergebilimsel, söylemsel alanı etkiler; bu paralellik ve yerlilerin farkındalığı, yerlilerin ritüelin maddi etkileri olduğunu düşündüğü anlamına gelmemelidir. Söylemsel etkinlik antropolog tarafından yaygın olarak gösterilemediğinden ve materyal etkililiği, ritüelin etkinliğinden ayrı tutulmuştur. *aslında* belirli bir ritüelin "işe yarayıp yaramadığını" söylemek imkansızdır.

Ayrıcalıklı bir nokta olarak Tambiah, kelime büyü büyüsü hakkında doğuştan gelen teorileri tanımlar:

birbirleriyle ilişkili kümeyi oluşturan üç kavram: tanrılar veya ilk atalar veya onların eşdeğerleri konuşma ve sınıflandırma etkinliğini başlattı; adamın kendisi

bu eğilimin yaratıcısı ve kullanıcısı; son olarak, dil olduğu gibi bağımsız bir varlığa ve gerçekliği etkileme gücüne sahiptir. <sup>44</sup>

Tambiah, dilin keyfi karakterinin tanınmamasına dayanan eski bir sihir teorisine dikkat çekerek ve kökünden sökmek için önerdiği bu teoridir:

Ve eğer ilkel sihrin gerçek ilişkisel metaforik düşünceye dayandığı ispatlanabilirse, sihrin kelime ile şey arasındaki gerçek bir özdeşliğe inancına dayandığını öne süren klasik teoriyi patlatacağız. Kelimelere olan büyü tavrın kökenlerini arayan dilbilimcilerin ve filozofların temel yanlışları, ilk varsayımları ve ilkelin aslında böyle bir tutuma sahip olduğunu kabul etmeleridir. . . . Dilbilimcilerin, dilin nasıl çalıştığına dair bilgilerine hızlıca sarılmaları ve antropologların ilkel düşünceyi doğru bir şekilde rapor edip etmediklerini sorgulamaları belki daha güvenli olurdu. <sup>45</sup>

Tambiah'ın analiz ettiği kültürlerde "gerçek ilişkisel, metaforik düşünce" bulmadaki başarısızlığını sorguluyorum; onun gibi, böyle bir düşünce bulmasaydı gerçekten tuhaf bulduğumuzu düşünüyorum. Aynı zamanda, Tambiah, "dilbilimcilerin ve filozofların" içine düştüğü kadar (belki daha güvenli olsa da) bir yanlışlığın içine düştü. Eğer "klasik teori", "gerçek" metaforik düşünce ile ontolojik kimlikler için kafa karıştırıcı metaforik ilişkilerin ifade yanlışlığı" arasında bir ayrım varsayıyorsa, Tambiah, yerlilerin muhtemelen bu şekilde düşünebileceklerini reddederek bu ayrımı sürdürüyor. Onun için bu, yerlilerin savunmasıdır - onlar bu kadar "ilkel" bir tarzda düşünmezler. Tambiah'ın yaklaşımının daha cömert olduğunu ancak seleflerinden daha az yanlış olmadığını öneriyorum: Yerliler, yani genel olarak insanları kastediyorum. kesinlikle bu "ilkel" şekilde düşünün. Tambiah hem de selefleri, ifade yanlışlığının biz modernlerin geçmişte kaldığı bir şey olduğunu düşünerek ilerlediği yerde. Tambiah'ın samanları için (Ogden ve Richardlar, Izutsu, Cassirer), yerliler bu şekilde düşünüyorlar, bu nedenle ilkel ve batıl inançlıdır; Tambiah için yerliler ilkel ya da batıl inançlı değil, bu yüzden bu şekilde düşünmüyorlar.

Agrippa'da gördüğümüz gibi, yine de, referanslarına ontolojik olarak eklenen gerçeklerin olasılığını düşünmek için ilkel veya batıl inançlara gerek yoktur. Aksine, Tambiah'ın teorisinin, aralarında ontolojik bir bağlantı olduğunu varsaydığı iddia edilebilir. *üretici* ve

<sup>44</sup> Tambiah, "Kelimelerin Gücü" 184.

<sup>45</sup> Tambiah, "Kelimelerin Gücü" 184.

aret, daha incelikli ama daha az tehlikeli olmayan bir batıl inanç. Bunun yerine, erken modern dilbilimci düşünürlerin yaptığı gibi, bu yazılı işaretlerin hem üretici hem de gönderen açısından az çok özerk olduğunu, ancak belirli koşullar altında bu özerkliğin ayırtılabileceğini varsayarsak (örneğin bir fotoğrafa karşı bir çubuk figür), o zaman yazılı bir göstergebilimin temeline sahibiz. Bunu ritüel "dile" daha fazla uygularsak, bir dizi şaşırtıcı etki yaratırız.

Birincisi, ritüel aktörler - rahipler, dansçılar, katılımcı-seyirci vb. - *normalde* bedensel ve sesli olarak ifade ettikleri kısımlardan, rollerden ve anlamlardan ayrılır. Yani, ritüel davranışın basmakalıp veya geleneksel karakteri, ritüel iletişim ile "sıradan" mod (burada yazılı olan) arasında bir ayrılık değil, bir süreklilik oluşturur. Tersine, tüm katılımcıları da içeren ritüelin izleyicisinin tamamı, metinle az çok uzak ve soyut bir şekilde etkileşime giren okuyucular olarak, tercümanlar olarak anlaşılmalıdır: Metnin özerktir.

İkincisi, yinelemenin doğruluğuna yönelik sürekli dürtü, ritüeli tam da kişinin atalarının yaptığı gibi gerçekleştirme arzusu, ritüelin ortamının fiziksel olmayışının gerekli bir ürünü olarak görünür. Daha basit bir ifadeyle, sıradan anlamda yazmak, kağıt, tahta, kemik, taş, metal gibi fiziksel ve kalıcı bir ortamdan etkilenir. İnsan aktörlerin herhangi bir gerekli müdahalesi olmaksızın (kitabı tahrip etmekten kaçınmak için olumsuz olanlar hariç), metin sonsuza kadar hayatta kalacaktır. Ritüel, ancak, fiziksel olarak kalıcı olmayan bir ortamda insanlar, nesneler, sözlü sözler, eylemler) yazılmıştır; bu nedenle, metinleri korumak, ritüel metinlerin kütüphanecileri olarak bilgi uygulayıcıların görevidir. *değişiklik yapmadan*. Ritüel stereotipi ve tekrarlama, Brahminik ezberleme sanatlarıyla paraleldir; bu sayede sözlü metinler, belirgin bir anlam kaybına rağmen, tam olarak *muhafaza etmek* anlam.

Üçüncüsü, sıradan kültür akışı içinde ritüel, bir dizi ayrı ve farklı gösteriden ziyade tekil bir nesne olarak ele alınmaya, ontolojiye dönüşme eğilimindedir. Ritüelin konuşmaya paralel olduğunu düşündüğümüz ölçüde, bu oldukça şaşırtıcıdır veya en azından açıklama gerektirir: normalde başkalarının konuşma eylemlerinden nesne olarak bahsetmeyiz; bunu yaptığımızda, genellikle özel bir bağlamda olur - bir geminin vaftiz edilmesi, yeminlerin duyurulması. Ritüele yazılı metin olarak davranılırsa, bu yine beklenen bir özellik haline gelir: Genellikle Proust'un *Geçmiş Şeylerin Hatırlanması* sanki yazar sadece bizimle konuşuyor, yol boyunca fikrini tahmin edilemez bir şekilde değiştiriyor; aksine, kitabı bir metin, bir Kitap, bir

azardan ayrı nesne. Aynen Ayin böyledir, bir Christening a Christening, a Bris a Bris; belirli aktörler ve detaylar konu dışıdır. <sup>46</sup>

Son bir noktaya değinmeme izin verin, ki bu da analiz sürecinde daha net hale gelecek *DOP* ritüel sihri. Tambiah, yukarıda belirtildiği gibi, sihri ritüele eşittir. Aynı zamanda, tüm temelini sorgulayan bu denkleme belirli nitelikler kazandırır. Bu türden nıncı nitelik Tambiah'ın kehanet değerlendirmesidir:

Açıktır ki, çeşitli kehanet biçimleri, astrolojik danışmalar, medyum seansları gibi ritüel canlandırılmalar, sonuçların ilerlemesini öngöremez, ancak sıralaması bir oyunun belirsizliklerinden çok farklıdır. Amaçları, danışanın bir tedavi ya da uzlaşma sağlamasına, bir karar vermesine, bir tehlikeden kaçınmasına olanak sağlamaktır ve bu anlamda uygulamanın amacı, okült ile insan arasında verimli bir alışveriş yapmaktır. memurun temyiz edilmesi, düzenli bir şekilde devam eden bir sosyal varoluş üretmeye yardımcı olacak verimli bir bağlantı. <sup>47</sup>

ihir ve ritüellerin özünde hileli oyunlar olduğunu, kararsız görüldüğünü ve şüphesiz slında farklılıklara açık olmadığını savunan Tambiah, bize temel bir büyü davranış çiminin - kehanetin - tam da sonuç şüpheli olduğu için kategoriden çıkarılması erektiğini söylemeye devam ediyor. Daha doğrusu, devam eder, çünkü ritüel zorunlu arak önceden belirlenmiştir, *durum böyle olmalı* kehanetin kehanet, "keşfetme" yönünün emli olmadığı - önemli olan, danışanın ve bilginin, danışanı daha iyi hissettirecek güzel r sohbet etmesidir!

Yazılı bir çözümün basitliğine işaret etmeme izin verin: falcı profesyonel bir kuyucudur. Kültürel olarak tanrı, tanrılar, ruhlar, doğa, ölü olarak tanımlanan rastgele ans, danışanın muhtemelen çok az bilgiye sahip olduğu yorumuna dair karmaşık bir aret üretir. Okuyucu, kültürel olarak belirlenmiş yorumlama teknikleri, metinler, imgeler ve itlerden oluşan bir kural kullanarak, müşterinin durumu hakkında bildiklerini dikkate arak metni okur. Bir bakıma, benim bildiğim her Batı kehanet biçiminin "okuma" erminolojisini kullandığı düşünüldüğünde, bu teorinin daha önce önerilmemiş olması aşırıdır.

<sup>46</sup> Elbette antropolojik olarak bu hiç de doğru değil: belirli bir ritüelin nasıl gerçekleştiğini örebilmek sosyal bilimciler için kesinlikle değerlidir. *değil* performanstan performansa aynı. Ancak u, yalnızca süreklilik ve benzerlik olağan olarak varsayılırsa ilginçtir; Bir antropoloğun Katolik Ayini Mikronezya kano yapımı arasındaki önemli farklılıkları göstermeye çalışması gerçekten de tuhaf urdu. Tambiah, "Dramatik Yoklama", 140

*Ritüel, İnanç ve Gizlilik*

ritüel veya törensel büyü, Kitap III'ün odak noktasıdır; ne yazık ki, "büyü" ve "ritüel" tartışmalarımızdan anlaşılması gerektiği gibi, "ritüel büyüünün" tam olarak ne anlama geleceği belirsizdir. *DOP* yaptığı gibi bir dizi tanım sağlar *De vanitate*, ve III. Kitabın ana övdesine geçmeden önce, bazı tanımların açıklamaları yapılması gerekir.

İlk tanım *DOP* Kitap I, Bölüm 2'de sihir türleri üzerine ve genel bir taslak veriyor:

Şimdi teolojik felsefe ya da ilahiyat, Tanrı'nın ne olduğunu, aklın ne olduğunu, ne zekanın, ne melek, ne şeytan, ruhun, hangi dinin, hangi kutsal kurumların, ayinlerin, tapınakların, gözlemlerin ve kutsal gizemlerin ne olduğunu öğretir: bize aynı zamanda inanç, mucizeler, kelimelerin ve figürlerin erdemleri, mühürlerin gizli işlemleri ve gizemleri hakkında da bilgi verir ve Apuleius'un dediği gibi, bize törensel yasaları, kutsal şeylerin eşitliğini ve dinler kuralı. <sup>48</sup>

İkinci tanım, bölüm 45-46'da yer almaktadır. *De vanitate*, "Goetia" ve "Theurgy": <sup>49</sup>

Şimdi törensel büyüünün parçaları goetia ve teuridir.

Goetia, kötü meraklar, kanuna aykırı büyüler ve ahlaksızlık ayinlerinden oluşan kirliliğin ruhların ticareti nedeniyle talihsizdir ve tüm yasalar tarafından terk edilir ve infaz edilir. . . .

Ve tüm bu [goetia pratisyenleri] iki yoldan ilerler. Bazıları için, kötü ruhları çağırmak ve zorlamak için, belirli bir güçle, özellikle de ilahi isimlerle yalvararak. . . . [T] işte [aynı zamanda] gerçekten de en kötüsü, kendilerini şeytanlara teslim eden, onlara fedakarlık eden ve tapan ve böylece putperestlikten suçlu olan ve en basit aşağılama: İleri eğrenç değilse hangi suçlar. yine de kendilerini tehlikelere maruz bırakırlar. Çünkü zalim kötüler, ne olursa olsunlar bizi hep aldatırlar. <sup>50</sup>

Şimdi pek çok kişi teurjinin kanuna aykırı olmadığını düşünüyor, sanki bu sanki iyi melekler ve tanrısal bir tanı tarafından idare ediliyormuş gibi, ama çoğu zaman Tanrı'nın isimleri altındayken ve şeytanların safsataları tarafından gizlenen kötü meleklerin safsataları.

<sup>48</sup> *DOP* I: 2,87-88 / 6.

<sup>49</sup> Erken modern sihirde "teurji" genellikle meleklerin ve meleksele göksele varlıkların manipülasyonu anlamına gelir.

Çünkü biz sadece doğal güçlerle değil, aynı zamanda belirli ayinler, törenler, göksel erdemler ve bunlarla ilahi erdemleri kendimize temin ediyor ve çekiyoruz; eski sihirbazların birçok kuralla birlikte birçok ciltte işledikleri.<sup>51</sup>

k olarak, Kitap III'ün başlarında üç önemli tanım vardır; Birincisi, Başpiskopos Hermann von Wied'in ithaf mektubunda görünen, tören büyüünün genel amacını ve levini açıklar ve savunur<sup>52</sup> aşağıdaki gibi:

Ama ilahi bilimin bilgisi bunu bizim için yalnızca ve çok güçlü bir şekilde gerçekleştirir. Her an, bilge ve zeki bir sorgulama ile ilahi şeyleri düşündüğümüzde ve Arketip'in kendisine bile yükselen yaratıkların tüm dereceleriyle, her an ilahi şeyleri düşündüğümüzde, ondan ihmal edenlerin her şeyin yanılmaz erdeminden yararlanıyor. , yalnızca doğal ve dünyevi şeylere güvenerek, çoğu kez dalgıçların hataları ve yanlışlarıyla karıştırılmayacak ve kötü ruhlar tarafından çok sık kandırılmayacaktır; ama ilahi şeyleri anlamak zihni hatalardan arındırır ve onu ilah haline getirir, işlerimize şaşmaz bir güç verir ve tüm kötü ruhların aldatmacalarını ve engellerini uzaklaştırır ve birlikte bunları emirlerimize tabi tutar. Evet, iyi melekleri ve dünyanın tüm güçlerini bile hizmetimize zorlar, yani. Çalışmalarımızın erdemi, yükseldiğimizde tüm yaratıklar zorunlu olarak bize itaat eden Arketipin kendisinden alınıyor ve cennetin tüm ruhu bizi takip ediyor. . . .<sup>53</sup>

on olarak Kitap III, Bölüm 3'te şu ifadeler var:

Bu nedenle, bu kadar büyük bir yüksekliğe ulaşmak için çabalayan bizler, özellikle iki şey üzerinde meditasyon yapmalıyız: Birincisi, cinsel duyguları, zayıf duyguyu ve maddi tutkuları nasıl bırakmalıyız; ikinci olarak, bu şekilde saf ve tanrıların güçleriyle birleşmiş bir zekaya yükselebiliriz, ki bu olmadan asla mutlu bir şekilde gizli şeylerin incelemesine ve harika işlerin veya mucizelerin gücüne yükselmeyeceğiz; çünkü bu haysiyet, doğayı, çölü ve belirli bir dini sanat alanını bütünüyle kapsamaktadır.<sup>54</sup>

[Var] . . . belirli dini törenler. . . . İlahi erdem ve iktidarın karakteri, bize ilahi rıza adını verdikleri, ilahi tabiatla desteklenen ve onu bir

<sup>51</sup> *De vanitate* 46, 97/134.

<sup>52</sup> "Tören büyüü" ile "dini büyü" arasında ayırım yapmaya gerek yoktur. *DOP*; her iki terim de,

birincisi çok daha sık geçer ve eşdeğer gibi görünürler.

<sup>53</sup> *DOP* III: ed, 399/435.

*DOP* III: 2, 107/110; Bölüm IV.

meleklerin yoldaşı, Tanrı'nın aşılınmış gücünü taşır; ve bu ayin dini gizemlere gönderme yapıyor. . . . [Ve temalarla] dua ederek, kutsayarak, fedakarlık ederek, yalvararak, ruhsal ve göksel güçleri çekerek, onları hoşunuza giden şeylerin üzerine damgalamayı ve bununla her sihirli çalışmayı canlandırmayı becerebileceksiniz. . . .<sup>55</sup>

enüz bu tanımları detaylı bir şekilde açıklayamayız. Birkaç nokta açıktır: Birincisi, doğru şekilde gerçekleştirilen ritüel sihir, sihirbazı "Archetype'ın kendisine bile" yükseltir. İkincisi, bu ritüel sihir sihirbazın tüm yaratıklara, hatta meleklerle bile hükmetmesini ve ilahi olarak tanımlanmış bir şekilde harikalar veya mucizeler yaratmasını sağlar. Üçüncüsü, ritüel büyüyü uygulayıcıları genellikle diyabolizma ve alışılagelmiş (Agrippan dışı) anlamdaki şeytani büyü ve cehennem gibi trafiğe kapılırlar. Bu bölümde, ritüel büyüsünün neden sopotansiyel olarak kullanıldığını ve kutsal olduğunu ve nasıl bu kadar kolay kötüye gidebileceğini öğreneceğiz.

### *Gizlilik ve Başlatma*

Bu tanımlardan hemen sonra, *DOP* gizlilik konusuna geçer.

Bu nedenle kim bu bilimi incelemeyi arzuluyorsa, sessiz kal ve dini göğsünün gizli dolaplarında sürekli saklan, öylesine kutsal ki; çünkü (asMercurius [Trismegistus] diyor), ilahiyatın böylesine büyük yüceliğiyle bütününü dolu bir konuşmayı bilgisine göre yayınlamak, dinsiz bir ruhun bir işaretidir; İlahi Platon, kutsal ve gizli sırların halka ifşa edilmemesi gerektiğini emretti; Pisagor ve Porphyry, takipçilerini dini bir sessizliğe adadı; Orpheus ayrıca, belirli korkunç bir din otoritesine sahip olarak, kutsal şeylerin törenlerine başlattığı kişilerden bir sessizlik yemini etti.<sup>56</sup>

Bu bölümde daha sonra, aşağıdaki biraz farklı emri okuyoruz:

Bu nedenle, sessizlik ve tören büyüsünün en önemli gizli gizemlerini geçersen affedersiniz. Sanırım, bilinmesi gerekli olan şeyleri açarsam ve bu kitabı okuyarak bu sırlardan tamamen yoksun kalmazsanız, yeterince yapacağım; ama bu durumda, Dionysius'un Timothy'yi bağladığı, bu sırları algılayanların onları ifşa etmeyecekleri size iletilmesine izin verin.

<sup>55</sup> *DOP* III: 3,408/449; Bölüm W.

*DOP* III: 3,408/449

değersiz olanlar, ama onları bilge adamların arasında bir araya toplayın ve onlara borçlu olunan bu hürmetle onları koruyun. <sup>57</sup>

Gizlilik, büyümlü metinlerde yaygın bir sorundur; aslında büyümlü edebiyat ezoterik (basit anlamda) kinayelerle doludur. İki genel sınıftaki birkaç ana gizlilik türü şu şekilde ayırt edilebilir: *DOP*, ve daha geniş literatürün oldukça temsilcisidir.

Birincisi, alıntı yapılan iki pasajdan ikincisinde, *DOP* kendini ancak bilge tarafından eşfedilebilecek sırlarla dolu olarak tanımlıyor, tüm eserin sonunda tekrarlanan bir iddia:

Çünkü biz bu sanatı öyle bir şekilde teslim ettik ki, sağduyulu ve zeki olanlardan saklanmasın ve yine de kötü ve inanmayanları bu sırların sırlarına kabul etmeyebilir, onları cehaletin ve cehaletin gölgesinde şaşkın ve şaşkın bırakabiliriz. Çaresizlik. <sup>58</sup>

Örnekte "ihtiyatlı ve zeki" iki katlı bir grup olarak anlaşılabilir. Bir yanda, ilgili gizemlere ilişkin ön bilgileri metinde saklı olan gerçeği ayırt etmelerine olanak sağlayan inisiyeller vardır. Öte yandan, gerçeği keşfetmek için yeterince bilgili, bilge ve saygılı, ancak henüz inisiye olmamış olanlar var; bunun anlamı, bu son grubun *olmak* okumalarıyla başlatıldı *DOP*.

İkincisi, alıntı yapılan ilk tanımda olduğu gibi, ister daha önce başlatılmış ister başlatılmamış olsun, bilge için bir emir vardır. *DOP*, keşfettikleri gerçekleri ifşa etmemek. Bu, nosyonunun gerekli bir sonucu olarak anlaşılabilir. *DOP* bir başlangıç metni olarak: Çalışması yoluyla "bilge" olanların, yeni bulunan statülerine ilişkin sorumlulukları tanıması gerekir.

Büyümlü metinlerde böylesi bir gizlilik ve başlama retorikası son derece yaygındır, bu da bazı bilim adamlarının sihri ezoterizmle eşitleme eğilimine yol açmıştır. Bu hareket, büyümlü aktiviteyi, daha açık bir şekilde sosyolojik ve antropolojik analize tabi olduğu sosyal alana kaydırması bakımından Evans-Pritchard'ın el işi (bkz. Yukarıdaki sayfa 6) ile paraleldir. Aralarındaki paralellikler *DOP* Gizlilik retorikası ve başlangıç kültürleri ile kesinlikle dikkate değerdir, ancak tartışmayı gerektiren ilginç farklılıklar da vardır.

<sup>57</sup> *DOP* III: 2,406/444; geçiş W.

*DOP* III: 65, 569/673; geçiş W.

İlk olarak, bir metin aracılığıyla otomatik başlatma fikri dikkat çekicidir. Olası bir kararım, yazarlık niyetinin yorumlamasıdır: Eğer metnin yakından incelenmesi yazarı - kendisini bir inisiye - okuyucuya sunabiliyorsa, o zaman okuyucu bir ustanın ehberliğinde inisiyasyon alabilir.

Kitap II'de gördüğümüz göstergebilimle daha iyi uyuşan daha karmaşık bir okuma, yazarın metinde yüz yüze olacağından daha az olmamasıdır; gerçekten de olabilir *Daha* mevcut, verilen *DOP* yazılı medyaya öncelik verme eğilimi. Bu nedenle, burada ima edilen hermenötik teori, yüz yüze iletişimin değeri konusunda alaycı kadar saf değildir.

Benim düşünceme göre, bu son okuma daha fazla karmaşıklık gerektiriyor. Yukarıdaki birinci bölümde (bkz. Sayfa 19), Paul Ricoeur'un Ricoeur'un anlamı olarak kabul ettiğim şeyle tamamen tutarlı olmayan bir şekilde kullandığım "metnin önünde bir dünya" nosyonundan bahsetmiştim. Özellikle, baştan sona sunma girişiminde bulunduğum *DOP* Bizimkiyle aynı olmayan, çeşitli metafizik ilkelerin tartışıldığı bir dünya anlayışı ve analizi *DOP* esasen görüldüğü gibi kabul edilir. Bununla birlikte, gizlilik ve başlangıç fikrinin mevcut incelemesi, *DOP* benim açımdan sadece metodolojik bir araçtır değil, aynı zamanda bir önkoşul *DOP* argümanı.

Açıklığa kavuşturayım. Bir okuyucu, metne girip ardından anlamla geri dönen dairesel bir süreç (yorumlama çemberi) meşgul olur. Bununla birlikte, temel epistemolojik sorunu, bu şekilde üretilen anlamın bazı mutlak "metnin anlamı" na eşdeğer olmamasıdır; yani, iki farklı okuyucu aynı metinden iki farklı anlam çıkaracaktır. Ricoeur'un oldukça güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, "Yazarken, yazarın metnin niyeti ve anlamı uyuşmaz. . . . Yazarı olmayan bir metni düşünebileceğimizden bahsetmiştik; konuşmacı ile söylem arasındaki bağ kaldırılmamış, aksine gerilmiş ve karmaşıktır. " <sup>59</sup> Bunun pek çok felsefi sonuçları vardır. Burada özellikle ilgili olanları özetlemek gerekirse: (1) hiçbir metnin mutlak ve sabit anlamı yoktur; bu nedenle (2) metnin yazarı okuyucunun ondan ne tür bir anlam çıkardığını kontrol etmez - bir metnin yazarı yoktur, mevcut değildir; (3) okuyucunun metinle ilişki kurduğu zemin dünya değildir *nin-nin* metin değil, öngörülen bir dünya

<sup>59</sup> Ricoeur, "The Model of the Text," 200-01. Bu formülasyonun konuşmaya normatiflik verdiğini ve yazmayı

transkripsiyonla sınırlandırdığını unutmayın; bu yüzden yazmak daha fazladır *uzak*

konuşma — Ricoeur, "metnin sözlü anlamı ile zihinsel niyetin bu ayrışmasına atıfta bulunur. . . ." Mevcut çalışmanın okuyucusunun, Agrippa'nın formülasyonunun Ricoeur'ununkilerle muhtemelen aynı fikirde olamayacağı konusunda uyarıya

ünde o; bu nedenle (4) analiz edilen metin, bir anlamda, okuyucu tarafından yansıtılan bir etindir.

"Söylem. . . dünyayı ifade eden şeydir *a* dünya. Sözlü söylemde bu, diyalogun hayatında atıfta bulunduğu şeyin

*urum* muhataplar için ortak. " <sup>60</sup> Bu nedenle metin, metnin önündeki bir dünyayı, okuyucunun yaratılışına baskın bir faktör olarak katıldığı bir dünyaya işaret eder. ununla birlikte, alternatif bir yapı, sözlü söylemin *sınırlı* belirli bir dünyaya, muhatapların dünyasına; bu nedenle, muhatapların hangi dünyaların meşru söylem nesneleri olduğu konusunda tamamen fikir ayrılığına düşmesi nedeniyle etkili bir şekilde atıfta bulunmada başarısız olabilir. Yazılı metinler ise şimdinin bağlarından, slında gerçekliğin bağlarından bağımsızdır. Gibi, *DOP* "fantezi" olarak dlandırılmadan, özellikleri modern bilim tarafından tanımlanan hiçbir dünyayla şleşmeyen bir dünyaya geçerli ve tutarlı bir şekilde atıfta bulunabilir. Aksine, bir toriter mevcudiyetin yokluğu, onun görevinin *okuyucu* metnin önünde öngörülen ünyaya doğru ilerleyin ve metni basitçe reddetmeyin. Okuyucunun, metnin tam anlamıyla anlamlı olduğu dünyayı formüle edebildiği ölçüde, metnin anlam (lar) ından birinden) birini yansıtmayı başardığı belki tartışılabilir:

. . . Bir söylemde ilk olarak anladığımız şey başka bir kişi değil, bir projedir, yani dünyada yeni bir varlığın ana hatlarıdır. Yalnızca yazarından değil, diyalojik durumun darlığından da kendisini özgürleştiren yazı, söylemin bu hedefini bir dünyayı yansıtmak olarak ortaya çıkarır. <sup>61</sup>

terminoloji modern olsa da, bu ilkeler Rönesans düşünürleri tarafından aynı şekilde ve aretin keyfi doğasını bildikleri için aynı kaynaklardan biliyordu. Verilen *DOP* işaretle gili karmaşıklığı nedeniyle, metin ve okuyucunun sorunlarının basit bir şekilde ele indirdiğini varsayamayız; Dahası, Kitap III'ün hermenötiğini anlamaya çalışırken Kitap daki analog anlamlandırma teorisi dikkate alınmalıdır.

Gizliliğe yönelik çeşitli emirlerin, bir okurun *DOP* çalışması yoluyla başlatılabilir. ahası, Kitap II'den bir işaretin, dünya üzerinde egemen veya kontrol edici bir etkiye ahip olacak kadar motive edilebileceğini biliyoruz ve Kitap I'de şunu öğrendik:

<sup>60</sup> Ricoeur, "The Model of the Text," 201.

<sup>61</sup> Ricoeur, "The Model of the Text," 200.

u şekilde insan zihnine hükmedilebilir veya kontrol edilebilir. Burada ima edilen şey şudur: *DOP* okuyucularını kontrol edebileceğinin ve onlara inisiyasyonu dayatabileceğinin yeterince güçlü bir işaretidir; başka bir deyişle, okuyucu belirli bir şekilde anlamaya zorlanır, öyle ki metni okumaktan türetilen anlam sabitlenir.<sup>62</sup>

Yine de *DOP* üzerinde bu etkiye sahip görünmüyor *herşey* okuyucular, ancak yalnızca "bilge". Bu, son derece önemli bir sonucu götürür: Hayali işaretin bir insanı etkileme gücü, bu aklın işareti anlamasına bağlıdır.

Hiyeroglif tartışmamızda bunun bir örneğini görmüştük (sayfa 127). Hiyeroglifler, yalnızca yeni başlayanlar tarafından anlaşılabilir, rahipçe, gizli yazı olarak anlaşıldı. Mutlak olan her şey hakkında son derece iyi eğitim almış Mısırlı bir rahip, *Ouroboros* hiyeroglifi ona sıkıştırılan karmaşık evren kavramını bir kerede anlayın. Şimdiki tartışmamızın en önemlisi, rahibin onu anlamak için bu özel işareti zaten bilmesine gerek yoktur, çünkü anlamını alegorik yorumlama, hayvanlar, ilahiyat vb. Hakkındaki bilgisinden çıkarılabilir. Bununla birlikte, bir meslekten olmayan kişi, gerekli bilgi temeline sahip olmadığı için böyle bir yorum sıçraması yapamaz. Bu nedenle, işaretin anlamını anımsıtma büyümlü gücü, tercümanın önceki inisiyasyonuna bağlıdır.

### *Şizlilik ve Batıl İnanç*

Şizliliğe ilişkin emirlere ilişkin bu yorumbilimsel anlayış, Kitap III'ün ilk bölümünü, özellikle de 2. bölümleri anlamaya önemli ölçüde yardımcı olur. vasıtasıyla 13, gizliliği inanç, inanç ve operasyonel güç ile ilişkilendiren:

<sup>62</sup> Yazılı işaretlerin bu inşası, Ricoeur'un söylemin "maddi sabitlenmesi" nin - ona göre yazmanın temel amacı - "perkütan edimin söylemin en az yazılışı olduğunu ve tercihe göre karakterize ettiğini kabul etmemizi gerektirdiği" formülasyonu ile çalışmaktadır. konuşma dili "(Ricoeur, "Metnin Modeli, "199-200). Örnekte, Ricoeur'un varsayımı, yazmanın işlevinin, sözlü söylemi maddi biçimde düzeltmek olduğu önündedir; bu da, yazıya yerel ve daha az bir dereceye kadar günlük dilin hakimiyetinde olduğunu ima ederken, perkütüsü yazmanın normal alanının dışında kalır. Yönleri göz önüne alındığında *DOP* bize yol açtı, varsayıma itiraz edilebileceğini kabul etmeliyiz. Ricoeur'un varsayımı tamamen mantık merkezli yorumlarla yeniden ifade edilebilir: Yazmanın işlevinin konuşmanın transkripsiyonu ile sınırlı olduğunu düşünür. Ancak, yazmanın konuşma edimlerinin yapısıyla örtüşmeyen işlevleri ve etkileri varsa, yazmanın perkütan (veya dilbilgisi başına) işlevi, gücü ve kuvveti olabileceği de aynı şekilde verilmelidir.

[E] ilahi güçlerin kamusal şeylerden ve profandan tiksindiği ve sevgi sırrından nefret ettiği için; bu yüzden her büyüü deney halktan kaçır, saklanmaya çalışır, sessizlikle güçlenir, ancak yayımla yok edilir, ne tam bir etki bundan sonra olmaz; bütün bunlar, konuşkan ve kuşkucu zihinlere döküldüklerinde kaybolurlar; bu nedenle, bu sanattan meyve alacaksa, gizli kalması ve hiç kimseye ifşa etmemesi, ne işini, ne yerini, ne zamanını, ne arzusu ne de iradesi, bir efendiye, partnere veya refakatçiye olmadıkça , aynı zamanda sadık, inanan, sessiz, doğa ve eğitim tarafından ağırbaşlı olması gereken: bir arkadaşın gevezeliğinin, kuşkuculuğunun ve değersizliğinin bile her operasyondaki etkiyi engellediğini ve rahatsız ettiğini görün. <sup>63</sup>

u gizlilik, inanç ve saflık tartışması zirveye, "Tören büyüünün iki yardımı, din ve batıl ancın" işlendiği 4. bölümde zirveye ulaşır. <sup>64</sup> Bu ikisi arasındaki ayrım yeterince basit: Tüm ibadetler

. . gerçek dinden farklı olan batıl inançtır; " Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, batıl inançlardan kaçınmamız ve gerçek dine bağlanmamız talimatı alıyoruz. Aynı zamanda, batıl inanç "tamamen ve tamamen reddedilmiş değildir", çünkü "dine belli bir benzerliği vardır", çünkü çeşitli pagan otoriteler kaçınılmaz olarak gerçek dine inanmıyorlardı ve kilisenin hoşgördüğü bazı batıl uygulamalar olduğu için, "solucanlar ve çekirgeler aforoz edildiğinde. . . [ve] çanlar ve imgeler vaftiz edildiğinde ve benzerleri. "

*DOP* Ancak batıl ancın yeri olduğunu tartışarak biraz daha ileri gider:

Kimse. . . dininde, yanlış olsa da, en güçlü şekilde doğru olduğuna inanıyor ve bu nedenle ruhunu yüceltiyor, o dinin baş liderleri olan ruhlara asimile oluncaya kadar, doğa ve akıl yürüten şeyleri işleyebilir. farketmez; ancak şüphe ve çekingenlik her çalışmayı sadece batıl inançta değil, gerçek dinde de zayıflatır ve en güçlü deneylerde bile istenen etkiyi bozar. <sup>65</sup>

u argümanın uzantısı, Faivre'nin "uygunluk praksi" kategorisine, yani tüm dinlerin arkasında bir gerçek olduğu teorisine, öyle ki çeşitli sistemler arasında ortak paydalar oluşturma pratiğinin aydınlanma ürettiği anlaşılır. Bölüm 8

<sup>63</sup> *DOP* III: 2,406/444; W'de görünmez.

<sup>64</sup> *DOP* III: 4,409-12 / 450-51.

*DOP* III: 4, 444/451; nesi: W.

Eski filozofların kutsal Teslis ile ilgili düşüncelerini" tartışıyor<sup>66</sup> ve Plotinus, Philo, Hermes Trismegistus gibi düşünürlerin ("gelecek lütuf antlaşması ve yenilenmenin izimini kehanet eden"<sup>67</sup>), ve "Hintli filozoflar", Tanrı'nın üçlü doğasını bir dereceye kadar anlamış olsa da, 9. bölüm, Katolik doktrininin "herhangi bir zorunluluk varsa ve esin olarak inanmadığına ilişkin gerçek inanç olduğunu, sonsuz yaşam ve kurtuluş mudundan çok uzak olduğunu" onaylıyor.<sup>68</sup> Özünde buradaki "uyum praksi", basitçe erken modern hümanist felsefe ve teolojinin bir kinayesidir, *Prisca ilahiyat* veya *felsefe perennis*.<sup>69</sup> Agrippa için, Pico, Ficino ve bu dönemin büyümlü düşünürlerinin büyük çoğunluğu için olduğu gibi, kadimlerin dini ve felsefesi, "bilge arayıcı"nın ortaya çıkarabileceği altın külçelerini içerir.

Faivre'nin altıncı bileşeni (aktarım) tarafından belirtildiği gibi odak noktası *Prisca ilahiyat* ve onun gizli doğası, çoğu kez, görünüşte kaybolmuş gerçeklerin belirli bir yazara intikal etme biçimiyle ilgili iddialara dönüşür. Bir yandan aktarım, daha önce tartıştığımız başlatma sorununun bir parçasıdır, ancak gizli düşüncenin belirli kodlarının geçerliliği, Hermes Trismegistus'un antik çağında olduğu gibi, sıklıkla tarihsel iddialarla da kanıtlanmıştır.

Kabala'nın da eski ve gizli bir aktarım tarihi vardı. Musa'nın yetmiş veya yetmiş iki ilge adama gizli öğretilerinin standart hikayesine ek olarak, Reuchlin *De arte cabalistica* Adamthrough Abraham, Musa, peygamberler ve yarınlara kadar, her önemli kabalistik ata belirli bir melek tarafından talimat verilen Kabalistik bir soyun izini sürmüştü:

"Babalarımızın öğretmenleri ünlü meleklerdi. Raziel, Adam'ındı. " Tanrı'nın dilemesiyle bu melek ona kefareti yolunu gösterdi. Adem'e, alegorik olarak yorumlanması için Kabala yolunda ilahi sözler verdi. Hayır

<sup>66</sup> DOP III: 8, 418-22 / 460-61.

<sup>67</sup> DOP III: 8, 419/460.

<sup>68</sup> DOP III: 9, 423/465.

<sup>69</sup> Kavramları *prisca theologia*, *prisca magia*, *felsefe perennis*, vb. Frances Yates'in neredeyse tüm çalışmalarında uzun süreli muamele gördü. DP Walker, "The *Prisca Theologia* Fransa'da," *Warburg e Courtauld Enstitüleri Dergisi* 17 (1954), 204-59.

kelime, hiçbir harf, ne kadar önemsiz olursa olsun, noktalama işaretleri bile anlamsızdı. <sup>70</sup>

in *DOP*, Antik okült felsefelerin değeri, ne "uyum" ne de "aktarım" a tamamen bağlı değildir. Yani, Kabala'nın antikliği ve onun Hristiyan vahyiyle sözde kısmi anlaşması, *meşruiyet*, üyülü *etki* Kabalistik uygulamalar, Yahudi Kabalistlerin *inanmak* içinde. Buna ek olarak, bu bilginin gizli karakteri, uygulayıcılarının inancının gücünü artırmaktadır, çünkü "gevezelik ve kuşkucu zihinlere dökülmemiştir."

Böylece *DOP* Herhangi bir gizli uygulamanın gücü, ikisi analitik ve ikisi pratik olmak üzere dört faktöre bağlıdır. Analitik açıdan, bir uygulamanın doğruluğu ve geçerliliği (1) karşılaştırma ve (2) kronoloji - diğer formlarla karşılaştırma ile belirlenir. *prisca magia*, aktarım kronolojisi. Pratik açıdan, önemli unsurlar (1) inanç ve (2) gizlilik. Özetle, hiçbir uygulama doğası gereği güçlü değildir, ancak bir uygulayıcının inancı ve iradesi ile harekete geçmeyi gerektirir.

in ve *İlahi*

herçek Christianmagus, doğru inancı nedeniyle, inancı yalnızca batıl inanç olanlarla, yani sahte bir dine inananlarla ilgili olmayan bir tehdide tabidir:

[W] ne olursa olsun, diğer güçlerin karışımı olmadan, eğer işte uzun süre sebat ederse, ilahi güç tarafından yutulur ve uzun yaşayamaz: ama kim buna kalkışırsa ve arınmazsa, kendi yargısını getirir ve Yutulmak üzere Kötü Ruh'a teslim edildi. <sup>71</sup>

sahte tanrılara inanan bir sihirbazın mahvolmaya mahkum olması şaşırtıcı değildir; burada çarpıcı olan şey, bir Hristiyan magusunun, praksişinin tam da saflığı ve hakikatiyle ok edilebileceğidir. <sup>72</sup>

<sup>70</sup> Reuchlin, *De arte cabalistica*, 8.; S2 (69), qq. "Hakkındaki yorum *Kitabı*

*usturma* [Sefer Ye-zirah]. "  
<sup>71</sup> *DOP* III: 6,415/455; geçiş W.

<sup>72</sup> Muhtemelen Kabalistik "öpücüğün ölümü" ne ve muhtemelen Pico'nun 11> 13 Tezi ( 900 Tez, 525): Kabala'da yabancı herhangi bir şeyin karışımı olmadan hareket eden kişi, eğer uzun süredir işte ise, ecektir. *binsica*, ve eğer işinde hata yaparsa ya da işini bitirmeden gelirse, Azazel tarafından Yargı ülküyeti üzerinden yutulur. "

Bu nedenle, ilk failin akışıyla olduğu gibi, çoğu zaman orta nedenlerin işbirliği olmadan bir şeyler üretildiğini, dolayısıyla dinsel birinin çalışmasıyla da, doğal ve göksel erdemlerin uygulanması olmaksızın bir şeyler yapılabileceğini bilmeliyiz; ama hiçbir insan yalnızca saf din ile çalışamaz.

... 73

uradaki tartışma ince ve tehlikelidir; veya daha doğrusu, ince *Çünkü* tehlikeli. Örünüşte ortodoks olan bu formülasyonun içinde saklı olan - kişinin ilahi ile coşkulu bir birliklelikle yutulabileceği fikri - Hristiyan büyücünün güvenliği için şeytani büyüünün gerekli olduğuna dair çok daha radikal bir fikirdir: Gerçek inanç ışığında gerçekleştirilen bir, kullanımı gerektirir arabulucu güçler, "diğer güçlerin karışımı", eğer büyücü kendi pratiğinin saflığıyla yok edilmeyecekse.

Her şeyin varlığının ve işleyişinin, en yüce Tanrı'ya bağlı olduğunu görerek, her şeyin Yaratıcısı, oradan da diğer ilâhi güçlere de esasen değil, ama aracısal olarak ona göre şekil verme ve yaratma gücü bahsedilmiştir. İlk Yaratıcı. . . bu nedenle her sihirbazın bunu çok iyi bilmesi gereklidir. . . ve ayrıca diğer tanrılar veya ilahi güçler (biz buna ikinci nedenler diyoruz). . . . 74

u tür ilahi güçlerin veya ikinci nedenlerin en önemlileri, ilahi isimler ve ortaya kanlardır. *sefirot* hangisinde *DOP* doğru anlaşılan pagan tanrılara eşdeğerdir.

Tanrı'nın kendisi, kişi olarak Üçlü Birlik olmasına rağmen, yine de yalnızca bir basit özdür; Bununla birlikte, kuşku duymamıza rağmen, ondan ışınlar akarken, Yahudi olmayan filozofların tanrı dedikleri, İbrani ustalarının sayıları olarak nitelendirdiğimiz, insanlık dışı ilahi güçlerin varlığından kuşku duymamıza rağmen. 75

u nedenle, Orfik ilahilerin ve tanrıların diğer putperest yakarışlarının kullanımı, belirli bir yönden Tanrı'ya ibadet etmekten temelde farklı değildir - Baba Tanrı, Kızıldeniz'i yıran Tanrı, İshak'ı bağışlayan Tanrı, vb. dua, uygulayıcının inancına ve anlayışına bağlıdır: büyücü gerçek inanca inandığı ve dahası, Merkür'ün çağrısında Merkür'ün anlayışın ilahi yönü olduğunu bildiği sürece, *Sefirah Binah* (hnyb), büyülü pratiği putperestlikten kaçınır. Ek olarak,

<sup>73</sup> *DOP* III: 6,414-15 / 455; geçiş W.

<sup>74</sup> *DOP* III: 7, 415/457, pasaj W.

*DOP* III: 10, 422/467, pasaj W.

Kutsal kelimelerin kendi güçleri, kelime oldukları gibi kendilerinden değil, inançla onlara bağlı olanların zihninde onlar tarafından çalışan okült ilahi güçlerden; Tanrı'nın gizli gücü, kulakları imanla temizlenmiş olanlara aktarılır ve ilahi isimlerin en saf konuşması ve zikri, Tanrı'nın ikametgahı haline getirilir ve bu ilahi etkilere muktedir kılınmıştır. <sup>76</sup>

enzer şekilde,

. . . Tanrı'nın kıyafetleri ve süsleri, kendisinin yaydığı belirli yollar ve ilişkiler ya da yayılmalar ya da kanal boruları olduğu gibidir; aklımızın sık sık dokunacağı, bir üyenin ilahi gücü, İsa'nın kanlı meselesi olan kadınla ilgili olarak haykırdığı gibi, sık sık ortaya çıkar: "Biri bana dokundu, çünkü erdem benden çıkıp gideceğini anlıyorum. . ." <sup>77</sup>

İlahi isimlere yakışmanın meşru olduğunu tespit ederek, *DOP*

İlahi iradenin infazı çeşitli aziz meleklerle ve oradan da yıldızlara dağıtıldığı için, ilahi güçlerin gücünün "tüm orta nedenler aracılığıyla bu aşağı şeylere" aşağı doğru yayıldığını açıklamaya devam eder, "ama aletlerle olduğu gibi, bundan sonra ismanner her şey ona hizmet etmek için birlikte çalışabilir. . . ." <sup>78</sup>

Bu nedenle gökler meleklerden aşağıya doğru süzöldüklerini alırlar. ama Tanrı'nın ve İsa'nın büyük isminden gelen melekler, erdem ilk önce Tanrı'dadır, daha sonra on iki burca, yedi gezegene ve sonuç olarak tüm diğerlerine yayıldığı bu on iki ve yedi meleğe yayılmıştır. en derinlere kadar nüfuz eden Tanrı'nın bakanları ve enstrümanları. <sup>79</sup>

on olarak, 13. bölümün sonunda, *DOP* Büyülü efektler için tüm bu irfanın amacını kısaca ve özetleyici olarak açıklar:

[Ben] ilahi etkiye sahip bir insan vücudunun herhangi bir üyesini temizler ve pislikten arındırırsa, o da *alışkanlık* ve uygun koltuk

<sup>76</sup> *DOP* III: 11, 431/476: "Verba itaque sacra non iam ex seipsis, quatenus verba sunt, vim in magicis, sed ex occulta vi numinum per illa operante in animis eorum qui illis secundum fidem haerent, in quibus occulta Dei person per ea eos transmittitur'da tanquam per vehicula, qui habent aures of fidemet per demet for purgatissimos and per invocationes divinorum facti sunt habitaculum Dei et capaces horum vinorum influxuum;" geçiş W.

<sup>77</sup> *DOP* III: 13,437/487; Bölüm W'de değil; alıntı Mark 5:30.

<sup>78</sup> *DOP* III: 12, 435/484; Bölüm W.

*DOP* III: 12, 436/484; Bölüm W.

Tanrı'nın gizli uzvunun ve aynı ismin kendisine atfedildiği erdemin: öyle ki, o üye bir şey isterse, adı zikredilir, bağlı olduğu yerde, şimdi etkili bir şekilde duyulur, buna göre, buna göre duyacağım O, çünkü benim adımlı biliyordu; ve bunlar, hakkında daha fazla yayınlananın yasal olmadığı büyük ve gizli gizemlerdir.<sup>80</sup>

uradaki bağlam iki yönlüdür. 13. bölümün çoğunluğu Tanrı'nın parçalarını ve üyelerini, ani Kabalistik meditasyonlar olarak adlandırılan *Shi'ur Komah*, vücudun ölçüsü.<sup>81</sup> Bölümün on kısmında, bu tür spekülasyonlar insan doktrini ile ilgili olarak *imago Dei*:

Bu nedenle Tanrı'daki üyeler bizimki gibidir, fakat üyelerimizin Fikirleri ve örnekleri, eğer üyelerimize haklı olarak uyarsak, aynı imaja çevrilirsek, Tanrı'nın gerçek oğulları oluruz ve Tanrı'yı sever, Tanrı'nın işlerini yapar ve çalışırız. .<sup>82</sup>

unun anlamı açıktır: ilahi yönlerin meditasyon, tefekkür ve ritüel çağırısı yoluyla, sihirbazın ruhu ve bedeni, sonunda sihirbaz "gerçek bir Tanrı'nın Sonu" ve mucize-işçisi olana kadar, ilahi olanın doğasına artan bir doğrulukla uyum sağlar.

Bu iddialar alışılmışın dışında değildir ve Hristiyan ve Yahudi gibi geniş bir mistik edebiyat yelpazesine kolayca düşmektedir. Kadar *DOP* "diğer güçlere" duyulan ihtiyaç artışı, bu yükselişe ilahi isimler aracılığıyla atıfta bulunacak şekilde anlaşılabilir, örünüdeki radikalizmi iptal edilmiştir. Aynı zamanda, yardımcı meleklerin ve yıldızların yerleşimlerinin analizinin bu diğer iki tartışma arasında gerçekleştiğine dikkat etmek önemlidir.

Moshe Idel'in Kabalistik büyü için iki açıklayıcı model tanımını hatırlayalım: Bir yandan, sihirbaz az çok vecd içinde çalışabilir, onun tekniklerinin pratik etkisi ruhun ilahi doğaya yükselmesidir; diğer yandan, gücün gücünü geri çekmek için sihirli teknikler kullanılabilir. *sefirot*. Analizimiz göz önüne alındığında *DOP*

enel olarak, burada her iki formun da mevcut olduğu açıktır: Mistik amaçlara ulaşmak için üyütlü tekniklerin kullanımı oldukça açık bir şekilde formüle edilmiştir, ancak melek hiyerarşileri artışı, aynı tekniklerin gücü azaltabileceğini ima eder.

<sup>80</sup> *DOP* III: 13,439/488; Bölüm W.

<sup>81</sup> Açık *Shi'ur Komah*, bkz Scholem, *Kabala*, 16-18; bu son derece karmaşık irfan aslında

*Kabala*'dan önce gelir, ancak ayrım elbette *DOP*.

Bu argüman erken modern büyüülü edebiyatta alışılmadık değildir ve en ünlü manipülasyonu Pico'nun *Konuşmalar*:<sup>83</sup>

7. Dünyevi şeyleri küçümseyelim, gökteki şeyleri küçümseyelim ve sonunda,

Dünyanın her ne olduğuna daha az değer vererek, dünyanın ötesinde ve Tanrılığa en yakın olan mahkemeye acele edin. Orada, kutsal gizemlere göre Seraphim, Kerubim ve Thrones ilk sıralarda yer alır; Onlara boyun eğmekten aciz ve daha aşağı bir yere tahammülsüz olarak, haysiyetlerini ve iştisamlarını taklit edelim. İsteseydik, hiçbir şeyde onlara ikinci olacağız.<sup>84</sup>

Toplamda, *DOP* tören büyüünün birbiriyle bağlantılı iki işlevi vardır. Birincisi, teknikler Tanrı'ya bağlanmasına yardımcı olur, sihirbazı arındırır ve ilahi olana doğru yükseltir. İkincisi, böyle bir yükselme sayesinde, sihirbaz melekler ve bakan güçler üzerinde güç kazanır ve onları manipüle ederek dünyevi etkiler üretebilir. Sihirbaz küreler ve kutsal dünya boyunca yükseldikçe, bu şekilde manipüle edilebilen melekler daha güçlüdür; dahası (göreceğimiz gibi) böyle bir manipülasyon sihirbazı meleklerin üstün bölgesine bağlayarak daha fazla yükselmeye yardımcı olur. Bu iki işlevi birbirine bağlayarak, *DOP* Sihri kutsar: hiçbir büyücü, statüsü kendisinden daha yüksek olan ruhları kontrol edemez, bu nedenle meleklerin manipülasyonu hem saflığın kanıtı hem de ilahi iradeyi elde etmenin bir aracıdır. Tören büyüünün radikal vaadi yerine getirilir: şeytani büyüülü ruhu Tanrı'ya götürür.

### *Şeytani Manipüle Etmek*

Şeytani büyü, tören büyüünün ana biçimidir. *DOP*, ve Kitap III'te aşağı yukarı açıkça tartışılmaktadır. Teknikler gizemli ve karmaşıktır ve mevcut analizimizle asgari düzeyde yakınlık olan çok fazla teknik ayrıntı içerir. Özetlemek yerine *reklam mide bulantısı*, Ayrıntılı olarak birkaç örnek göstererek metnin kapsamını belirtmeyi tercih ederim. Buradaki temel soru yeterince basit: Bir şeytan nasıl çağrılabilir ve kontrol edilebilir? Metinde aşağı yukarı sırayla hareket edeceğim, üç

<sup>83</sup> Unutmayın ki *Konuşma* kendisi on altıncı yüzyılda pek tanınmıyordu: bkz Çiftçi, *Batı'da*

*Enkretizm*, 18-19 *et pasım*.

<sup>84</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *İnsanın Onuru Üzerine Konuşma*, trans. Elizabeth Livermore Forbes,

Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall, Jr., eds., *İnsanın Rönesans Felsefesi* (Chicago: Londra: Chicago Press Üniversitesi, 1948; Chicago yeniden basımı: Phoenix Press, 1956), 227.

onular: önce şeytani isimler ve bunların manipülasyonu; ikincisi, ilahi çılgınlık ve bir ritüel teknik olarak kullanımı; ve üçüncüsü, arınma ve törensel büyü için önemi.

### *Şeytanların İsimleri*

ölüm 23 meleklerin dilini tartışıyor. Kabalistik bilgiye aşık olan birçok çağdaş eserin aksine, *DOP* İbranice'ye yalnızca sınırlı bir öncelik verir. Nitekim buradaki iddia, meleklerin bize anlamlarını etkileyerek konuştuklarıdır:

[M] Herhangi bir deyim kullanırlarsa, İbranice olduğunu düşünürseniz, çünkü bu her şeyden önce cennetten geldi ve dillerin karmaşasından önceydi.

. . . Ama şimdi, kendileri gibi, bizden saklandığını söyler. . . . Ama eğer biri diğerinden uzakta konuşursa, daha yüksek bir ses kullanın; ama yakındaysa, kulağına hewhisers: ve işitene bağlanabilirse, daha yumuşak bir nefes yeterli olur; çünkü hiç ses çıkarmadan, gözdeki bir görüntü veya cam gibi işitenin içine kayardı. Öyleyse bedenden çıkan ruhlar, melekler, o halde şeytanlar konuşurlar: ve insan mantıklı bir sesle ne yaparlar, konuştukları kişinin konuşma anlayışını, onu ifade etmeleri gerektiğinden daha iyi bir şekilde etkileyerek yaparlar. duyulabilir bir sesle.<sup>85</sup>

ağlantı açık bir şekilde yapılmamış olsa da, bu iletişim aracının iblislerin kendilerine imlendirildiği yolla paralel olduğu anlaşılabacaktır. Adam meleklerle, hayvanlara ad verdiği gibi isimler koymuştur. Mantıksal sonuç çarpıcıdır ve amatörlerin melekler üzerindeki egemenliğinin gerçek törensel sihrin ürettiği haysiyetin normal bir uzantısı olduğuna dair önceki okumamızı güçlendirir:

Dolayısıyla İbranice mecaballer<sup>86</sup> Sihirbazlarla birlikte, insanın gücünün ruhlara, ancak onurlu ve bu erdeme bir şekilde bir hediye veya kutsal otoriteyle bu erdeme sahip olan böyle bir adama empoze edileceğini düşünün.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> *DOP* III: 23, 467/530, bölüm W'de değil. Bunun Pico ile aynı fikirde olmadığına dikkat edin: "Bu isimler kil oldukları ve kendiliğinden alındıkları sürece, İbranice olmadıkları sürece sihirli bir çalışmada güce sahip olmazlar. isimler veya İbranice'den türetilmiştir" (*900 Tez* 9> 22, 501).

<sup>86</sup> Yani Kabalistler ( mylbwqm).

<sup>87</sup> *DOP* III: 24, 468-69 / 532: "Hinc putantHebraeorummecubales una cummagis esse in potestate dominis et spiritibus nomina imponere, sed illius duntaxat qui iam ad hancvirutem divino quovis munere aut acria potestate dignificatus et sublimatus est;" Bölüm W.

unla birlikte, çoğu amaç için, iblislerin isimleri gelenek tarafından aktarılır, bir şekilde kutsal Yazılardan türetilir veya basitçe iblislerin hizmet ettiği görevlerin veya işlevlerin isimleri. 24'ten 31'e kadar olan bölümler bu tür isimleri çok sayıda örnekle tartışmaktadır. II: 2'deki sihirli kareler tartışmasının aksine, gizemli ve esrarengiz görünen isimlerin birkaç ıralı listesi vardır; aksine, bu bölümler diğer bilinen gerçeklerden melek isimlerinin nasıl retileceğini tartışır. Burada, Kabalistik metinlerle karşılaştırmalı analizi hak eden çok ayıda teknik malzeme var.<sup>88</sup> Böyle bir çalışmanın karmaşıklığı ve detayı, özellikle Kitap deki paralelliklere atıfta bulunan sekiz bölümün tamamı dikkate alındığında, bu çalışma ile arşılaştırılabilir büyüklükte bir çalışma gerektirecektir. Amaçlarımız için ve bu bölümlerde ulunan büyüleyici malzemeye bir örnek olarak, sadece tek bir bölümü ve ondan ayaklanan tek bir dizi sorunu tartışıyorum.

25. bölüm, "Nasıl İbrani meclisleri, kutsal yazardan meleklerin ve Tanrı adını ışıyan yetmiş iki meleğin kutsal isimlerini Ziruph tabloları ve harflerin ve sayıların ışıgmeleriyle nasıl çıkardılar" başlığını taşır.<sup>89</sup> Başlığında belirtildiği gibi, bölüm, Kutsal azıların İbranice metinlerinden, özellikle de Çıkış 14: 19-21'den yetmiş iki adın ortaya ktığı Şemhamphoralar'dan türetilmiş melekli ve şeytani isimleri tartışmaktadır.<sup>90</sup> Örnek larak, "İbranilerle 35 mezmur, ama bizimle 34 mezmur" 5 ve 6. ayetler şöyledir:<sup>91</sup>

Rüzgârın önünde saman gibi olsun, . hxwd hwby K) lmw xwr-ynpl  
Rab'bin meleği onları sürüyor! Cmk wyhy

Yolları karanlık ve kaygan olsun, twqlqlxw K # x Mkrd-yhy  
Rab'bin meleği onları takip ediyor! . Mpdr hwby K) lmw

<sup>88</sup> Benimkinin ötesinde dilsel uzmanlık gerektiren bu tür karşılaştırmalar, Agrippa'nın kabala'sıyla ilgili oldukça sıkıntılı bir sorunu çözmede bir yol olabilir - yani ne kadar İbranice diyordu ve hangi kaynaklardan (metinsel ve kişisel) İbranice ve Kabala'yı öğrendi. Böyle bir naliz için temellerin bir kısmı ChaimWirszubski tarafından *Pico della Mirandola'nın Yahudi istisizmi ile Karşılaşması*.  
<sup>89</sup> DOP III: 25, 472-81 / 538-46: "Quomodo Hebraeorummecubales sacra angelorum nomina e Sacris cripturis atque de septuaginta duobus angelis qui ferunt nomen Dei cum tabulis Ziruph ve commutationum erarum ve numerorum."  
<sup>90</sup> Üç ayetin her birinde 72 harf bulunmaktadır. 72 ismi çıkarmak için, ilk ayeti öne doğru bir atra, ardından ikinciye bir sonraki satıra ve üçüncü ayeti bir sonraki satıra tekrar ileriye yazın, öylece her biri üç harfli 72 sütununuz olur. Her üç harfli köke bir meleksele son ekleyin (ör. hy, , 72 isim üreten.

Her ayet, bir meleğe özel bir atıf içerir. *mal'ak* (K) lm),  
 e her bir meleği tanımlayan kelimelerin ilk harflerini alarak üç harf elde ederiz, bunlara  
 aha sonra melek adı sonekini ekleriz *el* (l)) üretmek için  
 meleğin adı. Böylece *v c- m al'ak y hwh d oh. eh* (hxwd hwhy K) lmw) içinde  
 ayet 5 harfleri alıyoruz *mem-yod-dale.t*, hangi böceğe *el* ve Midael adını ( l) dym), ve  
 benzer şekilde Mirael ( l) rym) itibaren *v c- m al'ak*  
*hwh r od c dostum*.

Son paragrafta biraz daha ayrıntılı olarak analiz edeceğim daha karmaşık ve  
 karmaşık bir yöntem anlatılıyor:

. . . [Önceki yöntemlerin dışında] Ziruph tabloları ve yukarıda bahsettiğimiz değişme  
 tabloları tarafından çıkarılanlar [vardır]. Ve bu tablolar, ilahi olduğu kadar ilahi olan tüm  
 isimlere hizmet ettiğinden, bu nedenle onları bu bölüme katacağız.

Önce şunu unutmayın *z. iruf* (Prc) İbranice bir kelimedir ve "hassaslaştırmak" anlamına gelir ve Agrippa'nın  
 kullanımında bir tür *gematria*. Devam etmeden önce birkaç kelime  
 açıklaması *Gematria* gereklidir. Biz gördük *Gematria* sıklıkla  
 asitçe İbranice sayısal sistem anlamına gelir. *alef* = 1, *bahis* b = 2 ve benzeri. Ancak  
 aha genel olarak, *Gematria* "Bir açıklamadan oluşur  
 harflerin sayısal değerine göre [Kutsal Yazıların] kelimesi veya kelime grubu veya  
 belirli bir sisteme göre alfabenin diğer harflerinin yerine kullanılması. " <sup>92</sup> İkameye dayalı  
 inci tür denir *temurah* ve peygamberin Sheshak şehrinden bahsettiği Yeremya'da  
 25:26 ve 51:41) bir örnek meydana gelir ( k ##). Her harf, alfabenin ne kadar uzağında  
 bulunduğu sayılarak dönüştürülür, öyle ki *alef*

iridir, *bahis* iki, vb. ve sonra harfle alfabenin sonundan eşdeğer bir mesafede *alef* olur *to*,  
*bahis* olur  
*icik*, Sheshak ismine uygulandığında, bunun  
*avel* (lbb), veya Babil.

Agrippa'nın *z. Iruft* tablo (şekil 10) aşağıdaki şekilde kriptografik olarak okunabilir. En  
 steki satır, sağdan sağa doğru İbrani alfabesini verir.  
 ol, sıralı. Her satır, fazla harfleri sağ tarafa kaydırarak sola bir sıra kayar.

Bu şifrenin olağan adı, adını genellikle 1586'da kendi kitabında icat ettiği düşünülen  
 laise de Vigenère'den alan Vigenère şifresidir.  
*tracté des chiffres*. <sup>93</sup> Hiç görmedim Agrip'in bağlamında beğenildiğini

<sup>92</sup> Scholem, *Kabala*, 337.

<sup>93</sup> *Traktat Shema*, *Traktat Shema*, (Paris 1533), 42-43.

Th	Sh	R	Q	Z	P	Aa	S	N	M	L	K	Y	T	H	Z	V	H	D	G	B	A
ש	ת	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג	ב	א
ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג	ב	א	ת
ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג	ב	א
ש	ת	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג	ב	א
ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג	ב	א
צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג	ב
פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד	ג
ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה	ד
ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז	ה
נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו	ז
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח	ו
ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט	ח
כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י	ט
י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ	י
ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל	כ
ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל
ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ
ז	ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס	נ
ה	ז	ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע	ס
ד	ה	ז	ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ	ע
ג	ד	ה	ז	ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ	פ
ב	ג	ד	ה	ז	ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק	צ
א	ב	ג	ד	ה	ז	ו	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ק
A	T	Sh	R	Q	Z	P	Aa	S	N	M	L	K	Y	T	H	Z	W	H	D	G	B

Şekil 10. Sağ Komütasyon Tablosu, DOP III: 25, 475/541.

bu şifre, ancak bilgili kriptografi tarihçileri, sistemin, ikinci bölümde farklı bir bağlamda tartıştığımız Agrippa'nın bir defalık akıl hocası Johannes Trithemius tarafından icat edildiğini genel olarak kabul ederler (bkz. sayfa 53).

Trithemius'un bu şifrenin (bir şifre olarak) V kitabındaki açıklamasına göre. *Polygraphia*, bir mesajın şifrelenmesi şu şekilde ilerler: şifrelenecek şifresiz metnin veya mesajın her harfini en üst satırda, yani alfabe düzensiz sırada bulun - böylece mesajın ilk harfi şifrelenmez. Mesajın ikinci harfi şifrelenir ve ikinci satıra iner, yani alfabe bir sıra kaymıştır. Üçüncü harf, üçüncü satıra şifrelenir ve bu böyle devam eder. Trithemius bir örnek veriyor

mesaj başlangıcı, "Hunc caveto virum. . . ." Kullanmak *tabula recta* içinde görünen *Polygraphia*, bu şifrelenmiştir HXPFGFBMCZ FUEIB.<sup>94</sup>

Sihirde kriptografi sorunu basit değildir. Şifrelemenin yukarıda tartışılan gizlilik konusuyla yakından bağlantılı olabileceği oldukça açıktır; şifreleme basit ve doğrudan bir metnin okuyucu kitlesini inisiyeller (şifreyi zaten bilenler) ve bilge (bunu çözebilenler) e sınırlandıran araçlar sağlar. Dolayısıyla, geniş anlamda kriptografi ve ezoterizm müttefik alanlardır.

Ancak, Trithemius'un kriptografi üzerine kitaplarının bilimsel analizi, esas olarak, biri Trithemius'un kriptografisinin "gerçekten" sihir olduğunu, diğeri de Trithemius'un büyüünün "gerçekten" kriptografi olduğunu iddia eden iki radikal zıt kampa bölünmüştür.

Tartışma, *Steganografya: Hoc est, ars per occultamscripturam animi sui gönüllüatem bsentibus aperienda certa* [Gizli Yazma: yani, Zihninizin Amacını Gizlenmiş Bir Mesaj Oluyla Bulunmayan Kişilere Açmanın Güvenilir Bir Sanatı], on altıncı yüzyıl boyunca el yazmalarında dolaşan ancak ilk olarak 1606'da yayınlanan 1500 civarında yazılmış.

İçeriğine bir örnek olarak *Steganografi*, çalışma, "kötü niyetli ve güvenilirmez" Pamersiel ruhunu zorlayarak mesaj gönderme moduyla açılıyor. Bunu yapmak için önce Üçlü Birlik'i çağırın, ardından Doğu'ya baktığınızdan emin olarak mesajı yazın; Şah, "Pamersiel oshurmy delmuson Thafloin peano charustea melany" adlı bir formülle açıklanır. . . . " Bu sanatta da usta olması gereken alıcı, Doğu'ya bakar ve "Lamarton moyr bulonmadrisel traschon" ile başlayan bir formülü okur. . . . " Bu, gönderenin mesajını alıcının zihnine kristal bir şekilde netleştirecektir. Kişinin iletişim kuran ruhun burada Pamersiel) adını veya işaretini içermesi ve düz metin (gizlenmemiş bir mesaj) göndermemesi önemlidir.

Garip formüller, şeytani isimler ve diğer çeşitli büyüleyici büyü sistemler *Steganografi* kriptografik olarak anlaşılabilir. Görünüşe göre, açıkça atıfta bulunan ilk basılı şifre Özme

<sup>94</sup> Johannes Trithemius, *Polygraphia libri seks* (Oppenheim, 1518). Bu arada, bu kriptografik teknik ilk bakışta görüldüğü kadar basit değil. Günümüzün en önemli kriptografi tarihçisi David Kahn, "Bu işlemin en büyük avantajı. . . her harfle yeni bir alfabe devreye giriyor. . . . Trithemius'un sistemi. . . mevcut tüm şifreleme alfabelerinin herhangi biri tekrarlanmadan önce tükendiği bir gamalı anahtarın ilk örneği. Modern şifreleme makineleri genellikle bu tür önemli ilerlemeleri omuştırır," David Kahn, *The Codebreakers: The Story of Secret Writing*

Trithemius'un kitabı Gaspar Schott's *Schola steganographica*,<sup>95</sup> ama zaten Giambattista della Porta'da *De furtivis literarum notis*<sup>96</sup> Trithemius'un bazılarını eşdeğer sistemler ortaya çıkmıştı; ek olarak, bazıları *steganografi* el yazması nüshaları bir *Clavis*, Trithemius'un kendisi tarafından estelenmiştir.

"Pamersiel" mesajı deşifre edilmesi en basit mesajlardan biridir. İlk kelime basitçe alifin adıdır, ayrıca bir anlamda deşifre sisteminin adıdır, böylece alıcı şifre çözme konusunda nasıl hareket edeceğini bilir. "Pamersiel" in kuralı, sözcüklerden başlayıp sonra harflere geçerek, birbirini ortadan kaldırmaktır. T şapka sil her diğer kelime, beginni önce, sonra r'den emaini ng kelimeler dele her gün diğer mektup ag ain ilkenden başlayarak:

Lamarton anoyr bulon madrisel traschon ebrasothea panthenon nabrulges Camery itrasbier  
rubanthy nadres ~~Galmesyr-ormenu lan-ytules demy-rabien-hamorphyn.~~ - - - - -

anoyr madrisel ebrasothea nabrulges itrasbier nadres ormenu ytules rabien

nym die ersten bugstaben de omny uerbo

İğer bir deyişle, "Her kelimenin ilk harfini alın." Formüle eşlik eden asıl mesaj bu şekilde formüle açıklanan sistem tarafından şifrelenecektir.<sup>97</sup>

Bu tür sistemlerin büyük bir kısmı *Steganografi* ve sonra *polygraphia*, bazıları son derece karmaşık, bazıları (Pamersiel sistemi gibi) çok basit. Bazıları, yukarıdaki formül gibi anlamsız görünen bir mesaj üretecektir; diğerleri tamamen anlaşılabilir ama alakasız bir mesaj verir. Örneğin, Pamersiel formülüne eşlik eden mesaj, daha ziyade basmakalıp bir inanç itirafı ve ilahi bağışlama için bir ipucu olarak okur; ancak belirtildiği gibi ilk harfleri okursanız, düz metin görünür.

<sup>95</sup> Würzburg, 1665.

<sup>96</sup> Napoli, 1563 ve 1602.

<sup>97</sup> Wayne Shumaker, "Lucidum jubar aeternae Beatitudinis" ten başlayarak "Sevgili Sadık Kişi:

şümüzdeki Pazartesi elinizden geldiğince silahlanacaksınız ve yaklaşık beş kişi bizi kapıda bekleyecek; orada takipçilerimizle görüneceğiz. " Mesajın görünen içeriği, yani şifreli metin, Sonsuz Kutsiyetin parlak ışıltısı, en mükemmel Kral, erdemli olarak yaşayan herkesin en güçlü alisi ve savunucusu, sürgünlerin sığınağı. . . ; " *Rönesans Curiosa* (Binghamton, NY: Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, 1982), 101-02.

İşinde *Renaissance Curiosa* Wayne Shumaker, *Steganografi* önemli ölçüde güvendiğim; alışmaya ilişkin genel değerlendirmesi, eserin "tamamen" kriptografik olduğu yönündedir: "Tüm [şeytani isimler ve benzeri] *yanlış okuma* metnin büyüülü olması hiç de şaşırtıcı değil. "<sup>98</sup> Adil olmak gerekirse, Shumaker "sihirli" etiketinin doğru olacağını, ancak sihrin şeytani değil doğal olduğunu düşünüyor. <sup>99</sup> . . . [T] o, Kitaplar I ve II'de meleklerin veya şeytanların çağırılması ve kullanılması uzun zaman önce bir sahtekarlık olarak kabul edildi ve ciddiye alınmayı hak etmiyor, <sup>100</sup> ve Trithemius olarak *Polygraphia* (1518), "şeytanlarla ticareti olmadığını, hiçbir zaman caretinin olmadığını ve Tanrı'nın koruması ile hiçbir zaman hiçbir şeye sahip olmayacağını: büyü, büyücülük veya dinsiz sanat çalışmaları" olmadığını söyler, Shumaker "yalan söylediğini varsaymanın hem mantıksız hem de nahoş olduğunu hissediyor dışlerinde. " <sup>101</sup>

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde Frances Yates, Shumaker'ın ölçeğinin diğer ucuna yerleştirilebilir. İçinde *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek* diyor:

İlginç bir uygulamalı sihir veya güç sihir örneği, *Steganografi* Johannes Trithemius. . . . [ki] kriptografi ya da şifreli yazma yolları ile ilgili olduğunu iddia ediyor ve belki de gerçekten öyle. Aynı zamanda Kabalist melek büyüsüdür. . . . Trithemius, mesajları uzaktaki insanlara telepati yoluyla iletmek gibi çok pratik bir amaç için [bir] melek ağını kullanmayı amaçlamaktadır; o aynı zamanda ondan 'dünyada olup biten her şeyin bilgisini' kazanmayı umuyor gibi görünüyor. <sup>102</sup>

İrmi yıl sonra, "Trithemius, Pico'nun Kabalizmini son derece büyüülü bir yönde geliştirdi; beşinci [sic] kitabı

*Steganografi* melek yaratma tekniklerini öğretir. " <sup>103</sup>

Yates, fikirlerini D.'nin daha ihtiyatlı ifadelerinden geliştirdi. "Trithemius'un ezegensel meleklerin yardımıyla büyüülü operasyonlar yapma alışkanlığına sahip olduğunun mutlak bir kesinlikle kanıtlanamayacağını öne süren P. Walker, " . . . çok bası. " Ana kanıtı, *Steganografi* "değil . . . şifrelenmiş mesajların herhangi bir örneğini verir. . . . Bu [astrolojik hesaplamalarla birlikte melek resimlerinin] gizlenmesi pek olası görünmüyor

<sup>98</sup> Sarsıcı *Rönesans Curiosa*, 97, vurgu benim.

<sup>99</sup> Sarsıcı *Rönesans Curiosa*, 91.

<sup>100</sup> Sarsıcı *Rönesans Curiosa*, 99.

<sup>101</sup> Sarsıcı *Rönesans Curiosa*, 109, Trithemius'tan alıntı yaparak, *Polygraphia libri seks*

Oppenheim, 1518), 6: "Nullamhi sunt, nulla fuerunt, & protectore deo nulla erunt cum daemonibus

ommentia: nulla in magicis, necromanticis, seu profanis artibus studia."

<sup>102</sup> Yates, *Giordano Bruno*, 145, alıntı *Steganografi* (Frankfurt, 1606), 179.

<sup>103</sup> Yates, "The Art of Magic in the Sixteenth Century," *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 1664, 216.

er türden şifreleme için talimatlar, ", ancak I ve II. kitapların doğası gereği açıkça kriptografik masasına rağmen," içlerindeki melekler ve ruhlar, şifreleme yöntemlerinin açıklamaları olarak tmin edici bir şekilde açıklanabilir. " <sup>104</sup>

1999'da ise *New York Times* bağımsız olarak çalışan Thomas Ernst ve JimReeds'in üçüncü kitabın] iblisolojisinin sadece bir kod için bir kılık olduğunu" kanıtladığını ildirdi. <sup>105</sup> Başka bir deyişle, hem Ernst hem de Reeds, III. Kitabın Pamersiel örneğinde ördüğümüzden çok daha karmaşık yöntemlerle de olsa, mesajların gerçekten deşifre dilebilmesi anlamında tamamen kriptografik olarak anlaşılabilceğini gösterdi - slında onlar içinde gördüğümüz aşamalı anahtarlar benzer karmaşık teknikler ullanılarak şifrenir. *DOP* III: 25.

Bu tartışmadaki sorun, sorunun şu:

*teganografi* kriptografi veya sihirdir. Ama geri dönersek *DOP* : 25, Agrippa'nın melek isimleri tartışmasında kriptografik tablolar verdiği yerde, rgümanın tüm temelini geçersiz kılan bir sonuca götürülüyoruz. "Cimri ve umursamaz" lınamayı seçersek, Agrippa'nın ne hakkında konuştuğunu bilmediğini ya da eski stasının öğretilerini ikincisi için tamamen kabul edilemez olacak şekilde çarpıttığını üşünmek için hiçbir neden yoktur. O halde Agrippa'nın yorumu, matematik, astronomi e doğa felsefesinin okült felsefenin temel yapı blokları olması gibi, kriptografik stemlerin de büyümlü sistemler oldukları şeklindedir. Başka bir deyişle, kriptografi ile üyü arasında mutlak bir ayırım yapılamaz ve apotropaik "doğal"

meseleleri değiştirmez - aslında, z. *Iruf* Kitap III'te şunu belirtir: *DOP*, böyle bir kriptografi oğal değil *dini* eya tören büyüü.

*kehanet, Çılgınlık ve Ecstasy*

5'ten 52'ye kadar olan bölümlerde "kehanet ve çılgınlık" ( *vaticinium et furor*), "Kahinlerin e ruhların tanrılardan veya şeytanlardan sihirbazın üzerine indiği". <sup>106</sup> Bu, törensel hrin en yüksek biçimlerinden biridir, çünkü ruh, içine giren iblis tarafından hizalanır ve üçlenir. Böylece çılgınlık ve coşku ile sihirbazın ruhu

<sup>104</sup> Walker, *Ruhsal ve Şeytani Büyü*, 86-7.

<sup>105</sup> Gina Kolata, "Çözölen Bir Gizem, İki Kez" *New York Times*, Salı, 14 Nisan

998, sn. B, s. 11 ve 14.

ilahi olana yükselir ve mükemmelleşir. Üç ana biçim vardır: çılgınlık (dört türü vardır), ekstazy ve kehanet. Çoğunluğu *DOP* tartışması çılgınlık türlerine odaklanıyor ve benzeri şekilde burada bu vurguyu takip ediyorum.

Çılgınlık içinde, ruhun yüksek yönleri (özellikle akıl ve akıl) duyulardan soyutlanır ve ennete ilahi olana yükselir. Her türden çılgınlığın ruh üzerinde belirli bir etkisi vardır, bu da onu belirli bir biçimde daha çok ilahi hale getirir. Böylece, çeşitli çılgınlıklar yükselen bir diziyle daha doğrusu, Tanrı'ya giden merdivende bir dizi basamak oluşturur.

Birinci tür çılgınlık, Muslardan, "göksel kürelerin ruhları"ndan gelir ve bu nedenle, dokuz küreye paralel dokuz derece vardır (yedi gök cismi, sabit yıldızlar ve *primum mobilis*).<sup>107</sup> Kısa

her bir derecenin açıklamaları genellikle her bir küre için uygun olan doğal ve göksel nesnelerin ve yapıların detaylandırıldığı I. ve II. Kitaplara atıfta bulunur. Burada çok az detay var. Görünüşe göre her çılgınlık biçimi, ruhu uygun küreye yükselmeye teşvik ediyor, bu da sonunda sihirbazın ruhunun en sonunda uyumlanacağı dokuz derecelik bir rotayı öneriyor. *primummobile*.

Dionysos çılgınlığı, ikinci tür, "doth. . . ruhu, kendisinin en yüce parçası olan zihne dönüştürür ve onu, içinde ilahi ruhların yaşayabileceği uygun ve saf tanrılar tapınağı haline getirir. "<sup>108</sup> Buradaki ilahi ruhlar, dar ve üstün anlamdaki meleklerdir, örneğin Michael, Uriel, Raziel ve diğerleri; bu tür melekler bazen insan ağızlarından kehanetlerde bulunurlar. Dionysos çılgınlığı, "dıştan ve içten kehanetlerle, törenler, oyunlar, tapınaklar ve gözlemlerle üretilir. . . " (birkaç ayrıntı verilmesine rağmen) ve onunla "ruh. . . dolduruldu . . . mutluluk, bilgelik ve kahinler ile.

. "<sup>109</sup>

Üçüncü tür çılgınlık "Apollo'dan gelir, yani. dünyanın zihninden. Bu doğru. . . ruhu tanrılar ve şeytanlarla birleştirerek zihnin üzerine yükseltir. "<sup>110</sup> Bu sanatın temel amacı kehanet ve entelektüel bilgelik üretmektir, burada görünüşte eşittir:

Biz okuyoruz . . . Jochahad'ın oğlu Kabalist Johena, bundan sonra [Apollon çılgınlığını ortaya çıkarmak için ritüel tekniklerle], Eliazar adında, tamamen okuma yazma bilmeyen, yani bir parlaklıkla kuşatılmış olan belli bir kaba taşralıyı aydınlatmaktan sonra yaptı.

<sup>107</sup> *DOP* III: 46, 545-48 / 618-19.

<sup>108</sup> *DOP* III: 47, 549/621.

<sup>109</sup> *DOP* III: 47, 549-50 / 621.

*DOP* III: 49, 559/622.

Kanunun bir bilginler meclisine, yakınındakileri bile hayrete düşürdüğünü söyledi. <sup>111</sup>

on tür bir çılgınlık Venüs'tür, "ve ateşli bir sevgiyle zihni Tanrı'ya dönüştürür ve Tanrı'ya dönüştürür ve Tanrı'nın uygun görüntüsü olduğu için onu tamamen Tanrı'ya tenzietir." <sup>112</sup> Bu çılgınlıkla ruha aktarılan bilgi, kehaneti aşar ve ilahi bilgiye doğru ilerler: Ruh, Tanrı'ya bu şekilde dönüştürülmüştür. . . onun yanında yapmak. . . kehanet ruhunu elde etti, bazen harika şeyler işe yaradı ve dünyanın yapabileceğinden daha büyük olanlara mucize denir. " Bu çok önemlidir *DOP* Venüs çılgın ruhunun güçlerinin mucizevi doğası hakkında spesifiktir: "böyle bir adam cennettekilerden daha yüksektir veya en azından onlara eşittir." Bu en yüksek çılgınlık biçimiyle, ruh cennetin zirvesine yükselir.

Daha düşük derecelerin ve çılgınlık türlerinin daha yüksekler için ön koşul olduğu açıktır, ancak tartışmanın yapısı böyle bir okumayı destekler. Dokuz Mus'un döngüsü, rasyonel / entelektüel olan dokuz göksel küre boyunca yükselirken, Dionysos çılgınlığı "ruhu en alt içlerine yönlendirir". Bu nedenle, çılgınlıkların dereceli bir sıra olduğunu düşünmek için yüksekmek bir neden var, ruhu küreler boyunca, ilahi olanın katmanlarına ve sonunda Tanrı'nın kendisine yükseltir.

Bu tartışmaların hiçbirisi görünüşte alışılmışın dışında değildir; peygamberlik ve ilahi çılgınlık, Hristiyan literatüründe Mukaddes Kitaptan itibaren çok iyi kanıtlanmıştır ve *DOP* Elçi Petrus'u dikkatlice aktarır. <sup>113</sup> Aynı zamanda şunu da unutmamalıyız *DOP* böyle bir çılgınlığı tören büyüsünün bir parçası olarak tartışıyor. Esas itibarıyla iddia, ilahi çılgınlığın ve boşluğun tam da şeytani büyü tekniği tarafından - elbette en yüksek biçimlerine yükseltilmiş - üretildiğidir!

Melek isimleriyle ilgili bölümlerin çılgınlık üzerindekiyle mantıksal ve yapısal sürekliliği, böylece görünüşte ortodoks bir adamda radikal bir tez inşa eder. En yüksek kehanet biçiminin (mucizelerin işleyişinden bahsetmeye gerek yok) Kutsal Ruh'un bir insan ruhunda temet etmesinden kaynaklandığı ve daha küçük kehanet biçimlerinin de benzer bir melekler temetgahından kaynaklandığı kabul edilirse, o zaman yapabiliriz mantıksal olarak bu temetlemeyi sıradan şeytani güçlere doğru genişletir. Bu nedenle, öncelikle şeytani varlıklarla temas kurmayı ve onları manipüle etmeyi amaçlayan törensel sihir, tepesinde bir tür azizlik olan genel bir kategoridir. Ayrıca

<sup>111</sup> *DOP* III: 48, 550/623.

<sup>112</sup> *DOP* III: 49, 553/627.

u en yüksek amaçlara ulaşmanın en basit yolu, kişinin zincirde ilerlemesidir, yani iblislerin daha düşük düzeyleriyle (doğal olarak cehennem olmayanlar değil) temas kurarak başlamak, sonra AyMüse için çalışmak ve Tanrı'ya kadar devam etmek.

### *ritma*

iblette şeytani büyü'nün en büyük tehlikesi, kişinin hangi tür şeytanlarla temasa geçtiğinin her zaman net olmamasıdır - melek veya şeytani.

Yalnızca doğal ve dünyevi şeylere güvenerek [ilahi tefekkür] ihmal eden, dalgıçların hataları ve yanlışları tarafından sık sık karıştırılmayan ve kötü ruhlar tarafından çok sık kandırılan [T] hortum; ama ilahi şeyleri anlamak zihni hatalardan arındırır ve onu ilah haline getirir, işlerimize şaşmaz bir güç verir ve tüm kötü ruhların aldatmacalarını ve engellerini uzaklaştırır ve birlikte onları emirlerimize tabi tutar. <sup>114</sup>

u nedenle, kötü iblislerin aldatmacalarından kaçınmanın başlıca yolu ilahi tefekkürdür. Buna, analizlerinin son bölümlerini alan çeşitli ritüel saflaştırma yöntemleri eklendi. *DOP*.

Ancak tüm törenlerin en büyük kısmı, önce bedene sonra bedene ve bedenle ilgili şeylere temizlik ve saflığı gözlemlemektir. . . . Şimdi kirlilik, çoğu zaman havayı etkilediği için ve insan, göksel ve ilahi şeylerin en saf etkisini rahatsız eder ve Tanrı'nın saf ruhlarını kovar. Ancak bazen ibadet ettikleri ve tanılara taptıkları saf olmayan ruhlar ve aldatıcı güçler de bu saflığı gerektirir. Bu nedenle burada büyük bir ihtiyata ihtiyaç vardır. . . . <sup>115</sup>

halde, arınmanın önemli bir amacı, çağrılan iblislerin iyiliğini ve saflığını sağlamaktır. Aynı zamanda, 53'ten 64'e kadar olan bölümler, başka bir nedenden ötürü, daha çok liginlik ve coşku tartışmasına uygun olarak arp üzerine harp: sadece beden ve özellikle zihnin saflığı değil *etkinleştirir* ilahi talimat ama *nedenleri* o. "Bu nedenle, ahin uhu haklı olarak arındırıldığında ve yok edildiğinde, tüm safsızlıklardan sıyrılır.

. kendine talimat verir. . . . " <sup>116</sup>

Bunun arkasındaki teori, çalınca gördüğümüze benzer:

<sup>114</sup> *DOP* III: ed, 399/435.

<sup>115</sup> *De vanitate* 46, 97-98 / 134.

*DOP* III: 52, 522-24 / 222.

Çünkü ne kadar çok hayvanı ve insan hayatını terk ettikçe, o kadar çok melekler gibi yaşarsak ve birleştığımız ve daha iyi bir duruma getirilen Tanrı, her şeye hükmeden, her şeye hakim oluruz. <sup>117</sup>

u uzun süreli saflık ve arınma araştırmasında nihayet ritüel tekniğin ve teorinin bazı önlerinin açıkça ifade edildiğini görüyoruz. Saflık tanrısallığı teşvik ettiğinden, "tüm önlerinin en büyük kısmı temizliği ve saflığı gözlemlemekten ibarettir. . . ." Arınma ritüellerinin çoğu esasen bir listedir: temizlik, perhiz, tövbe, tapınma, fedakarlıklar, dualar, kutsamalar. Bununla birlikte, kapsamlı alıntılar arasında, ayin büyüsünün doğasını açıklığa kavuşturan birkaç önemli ayırım vardır. *DOP*.

"Kutsal" ve "kutsanmış" arasında kritik bir ayırım yapılır: *kutsal*

tanrıların kendileri veya şeytanları tarafından kutsal kılınan varlık" anlamına gelir. . . Tanrıların kendileri tarafından bize adanmış, " <sup>118</sup> süre *kutsanmış* "adam tarafından Tanrı'ya adanmış ve *kutsanmış* " anlamına gelir <sup>119</sup> Bu, alışılmadık veya sorunlu bir bölüme değildir, ancak ikisinin içinde anı yakından incelemeye değer.

Kutsal şeyler listesinin üç unsuru vardır. Birincisi, iblisler kutsaldır, "çünkü Tanrı onların arasında yaşar. . . . Çıkış'ta okunduğu yer: Senden önce gidecek olan meleğimi gönderceğim; onu gözlemleyin, ne onun yatırılacağını düşünmeyin, çünkü ismim kutsaldır. " <sup>120</sup> İkincisi, "gizemler" kutsaldır, bu kategorilerde "kutsal isimler ve karakterler", dualar ve Rab'in Duası gibi bazı dualar vardır. Üçüncüsü, krism, katekümen yağı ve kutsal su gibi bazı malzemeler kutsaldır. Bu listenin tuhaflığı, iblisleri Tanrı'nın Duası ve kutsal su gibi şeylerle bir tutmasıdır. Ritüel büyü bağlamında, bunun anlamı, tüm kutsal şeylerin *kullanılacak olan*;

ani büyü bir ritüel, kutsal suyu kullandığı gibi aynı şekilde ve aynı nedenlerle bir iblis kullanılabilir.

Kutsanmış şeylerin listesi oldukça uzun. Birincisi, yeminler ve fedakarlıklar; ikincisi, engeller, idoller, ikonlar, resimler vb .; üçüncüsü, diz çökme, kutsal su serpmesi, mum yakma vb. gibi ritüel eylemler topluca "dış ayinler" olarak adlandırılır; <sup>121</sup> dördüncüsü, ek nesneleri *kutsama* yetkisine de sahip olan rahipler; beşinci, kutsal isimler, mühürler ve

<sup>117</sup> *DOP* III: 55, 570/644, pasaj W.

<sup>118</sup> *DOP* III: 63, 587/668.

<sup>119</sup> *DOP* III: 63, 588/668.

<sup>120</sup> *DOP* III: 63, 587-88 / 668, Exodus 23: 20-21'den alıntı.

<sup>121</sup> *DOP* III: 63, 589-90 / 668.

arakterler; ve altıncı, kutsanmış nesneler, ki bu bir hepsini kapsıyor gibi görünüyor. Bu stelere, bir yandan Şabat, diğer yandan bir bayram günü olarak kutsal veya kutsanmış abilen zamanlar eklenir.

Kutsananların ve kutsal şeylerin karşıtlarının listelerinde yapılması gereken iki okta vardır. İlk önce, kutsal su ve yağın kutsal olduğunu gördük, çünkü ilahi bir şekilde kurulmuştur; aynı zamanda kutsal su serpme veya yağ ile yağlama eylemleri kutsanmıştır. Kutsal şeylerin olabileceği göz önüne alındığında *Kullanılmış*, buradaki neri, bir

*kutsal şey* bir *kutsanmış* hareket, yani "adanmış. . . insandan Tanrı'ya. " Ritüel büyü ağılamlında, bu, manipüle eden büyücü eylemi ilahiliğe yönelik iradesi ile kutsadığı ürece, herhangi bir ilahi şeyin manipülasyonunun yasal, hatta gerekli olduğu nlayışımızı doğrular.

İkinci olarak, her iki listede de "isimler, mühürler ve karakterler" görünür. Buradaki yırım, kesinlikle ilahi olarak kurulmuş isimler ile Yazılardan veya ofislerden türetilenler rasındadır. Tartışmanın ortasında *kutsanmış* isimler, ancak, önemli ölçüde ışık tutan arpacı bir pasaj olarak görünür. *DOP* Kabala ile ilişkisi:

[Ayrıca] gizli yeminleri için akıl saflığı içinde düşünen erkeklerin Tanrı'ya tapınmaya adadıkları, adadıkları ve kutsadıkları isimler, figürler, karakterler ve mühürler de vardır. . . . Bu nedenle, sadece barbarca sözcüklerle değil, aynı zamanda <İbranice,> Mısırca, Yunanca, Latince ve diğer dillerin adlarıyla, Tanrı'ya adanmış ve özüne, gücüne veya işleyişine atfedilip adanmış olarak, bazen harikalar yaratırız. . . .<sup>122</sup>

ağılamdan, bu pasajın "Baba Tanrı", "Yaradan Tanrı" gibi isimler veya görevler, doğa e görünümle ilgili diğer isimlerden bahsedildiği açıktır: "Yunanlılar Jüpiter'i çağırır, - - • Bı Jı - < yaşamayı ifade eder, çünkü her şeye hayat verir. . . ." <sup>123</sup> Yunan tanrılarının e onların makamlarının, *sefirot* yayılımların isimlerinin de olacağı oldukça kesindir. *kutsanmış* yade *kutsal* isimler. *Kutsal* isimler, o halde, az sayıda

*işkiye özel* isimler, yani Tetragrammaton veya Mesih *gizemler*.

Yine de, "İbranice" kelimesinin Juvenile Taslağında yer almadığını, yalnızca kitabın on baskısına eklendiğini vurguluyorum. *DOP*. Pico, daha önce belirtildiği gibi, "Bu imler tekil olduğu ve kendiliğinden alındığı sürece, bir şey ifade eden hiçbir isim,

İbranice isimler olmadıkça veya İbranice'den yakından türetilmedikçe büyülü çalışma " <sup>124</sup> on taslak *DOP* şunu öneriyor: *dil* ismin gücüyle çok az ilgisi var. Bu okuma, 24. bölümde iblis isimleriyle ilgili olarak alıntılanan açıklama ile desteklenmektedir:

Pek çok dalgıç ve dalgıç, iyi ruhların ve kötülerin isimleridir: ancak yıldızlarınıki gibi uygun ve gerçek isimleri, yalnızca çok sayıda yıldız numaralandıran ve hepsini isimleriyle çağırın Tanrı tarafından bilinir. hiçbirimiz bizim tarafımızdan bilinemez, ancak ilahi vahiy ile. . . . Ancak İbranice'nin efendileri, meleklerin isimlerinin kendilerine Adem tarafından verildiğini düşünüyorlar. . . . <sup>125</sup>

İbranice" nin eklenmesinin anlamı, Agrippa'nın Juvenile Draft'ı yazarken Reuchlin ve Pico'nun İbranice'nin diğer tüm dillere olan içsel üstünlüğüne dair Kabalistik anlayışını özetlediği - bu konuda ders vermekten sadece bir yıl önce olduğu düşünüldüğünde, bu pek şaşırtıcı değildir. *De verbo mirifico* Dôle'da. Bununla birlikte, önümüzdeki yirmi yıl boyunca, İbranice'nin ve dilin kendisinin durumu, Agrippa'nın felsefesinde değişiyor: insan dili, nihai gerçekleri içerebilir, çünkü hiçbir insan dili gerçekten şeffaf değildir. . . .

Bu bizi arınma ve ritüel yöntemle ilgili bazı son noktalara getiriyor. 58. bölümde, arınma ve yeminler üzerine, bu tür duaların amacının "herhangi bir tanrıya başvurulmasıyla onu öyle hareket ettiririz ki, hemay konuşmasını yönlendirir ve ilahi bir yolla cevap verir. . . . Tanrı erkeklerle konuşuyor, ama o kadar gizlice onu çok az kişi anlıyor. " <sup>126</sup> Aynı bölümde daha sonra şunları okuyoruz:

Şimdi bu, sözlerle söylenmeyen, ancak dinsel bir sessizlik ve samimi bir muhakeme ile Allah'a sunulan ve aklın sesi ve entelektüel dünyanın sözleriyle kendisine sunulan en güzel dua budur. . . . <sup>127</sup>

Bu sessiz dua tartışmasını ritüel tekniklerinin daha geniş incelemesine yerleştirirsek ve ritüel tekniklerin kehanetlerin ve kehanetin uzun bir değerlendirmesini izlediğini varsayarsak, açıktır ki, *DOP* üçüncü ekledi

<sup>124</sup> Pico, *900 Tez* 9> 22, 501.

<sup>125</sup> *DOP* III: 24, 468/532; Bölüm W.

<sup>126</sup> *DOP* III: 58, 574/652, pasaj W.

<sup>127</sup> *DOP* III: 58, 575/652: "Melior autem et optima oratio, quae non cœvher profertur, sed quae silentio sancto et cogitatione Integra Deo offertur quaeque voce mentis in clamans verbis intellectualis mundi veneratur aesules deos;" paragraf W'da değil. Ayrıca bkz. yukarıda 61. sayfada alıntı yapılan I: 69'dan pasaj.



su, yağmurlar ve sağanak yağışlar takip etti. Aynı adamın, bir kargaya verilen bir kargaya verilen mührü ile başka bir ruhun adını yazdığını gördüm, bir ayet mırıldandıktan sonra oraya bırakıldı, şimdi cennetin o köşesinden onu takip etti. kalın bulutlarla uçtuğu, şimşekler, sarsıntılar ve korkunç fırtınalar. <sup>128</sup>

u, şeytani isimleri ve bunların nasıl türetilceğini ayrıntılandıran sekiz bölümün ilkinde örülür. İlahi isimlerin gücü bağlamında, 11. bölüm

. . . kutsal bir mühür [ *signaculum*]. . . İnsanın herhangi bir hastalığına veya herhangi bir kederine karşı, ön yüzünde Tanrı'nın dört kare adı olan. . . . Ancak bunların hepsi saf altın veya işlenmemiş parşömenle, saf, temiz ve lekesiz, bu amaçla yapılmış, kutsanmış balmumu ışıklarının dumanı veya tütsü ve kutsal sudan yapılmalı; Oyuncu, fedakarlık ile arındırılmalı ve arındırılmalı ve şaşmaz bir ümide, sürekli bir inanca sahip olmalı ve bu ilahi gücü kesinlikle elde edecekse, zihni en yüce Tanrı'ya yükseltmelidir. <sup>129</sup>

u tür tanımlamalardan bir dizi talimat alınabildiği ölçüde, şeytani bir çağrı, kronolojik olarak bölünmüş aşağıdaki bileşenleri içerir:

*ritüelden önce*

(1) Uygun türde bir iblisin seçilmesi. Bu, çağırmanın hangi amaçla gerçekleştirileceğine bağlıdır. Örneğin Apollon çılgınlığını yaratmak istiyorsak, bir Güneş iblisi çağırmayı seçebiliriz.

(2) Uygun bir zamanın seçilmesi. Bir Güneş iblisi için, Güneşin yükseldiği bir zaman, muhtemelen Leoatmidheaven ile birlikte bir zaman seçebiliriz. <sup>130</sup>

(3) İlgili adın türetilmesi. Bu, ismin türetilceği bir yöntemin seçilmesini, hangi yöntemin iblisin ofisine uygun olması gerektiğini ve ayrıca ismin teknik (çoğunlukla kriptografik) türetilmesini gerektirir.

(4) Uygun mührün türetilmesi. Yine, sadece teknik bir prosedürün türetilen isme uygulanması. Bu başlık altındaki Wemay notu

<sup>128</sup> DOP III: 24, 469/532; geçiş W.

<sup>129</sup> DOP III: 11,432-33 / 476; geçiş W'da değil. Bu işaretin bir görüntüsü 433 / 477'de belirir.

zellikle tahmin edilemeyen ve / veya kötü iblisleri kavrayarak, iblisleri tuzağa düşürmek ve büyücüyü korumak için uygun çemberleri ve metinleri seçmek ve türetmek gerekebilir.

(5) Oyuncu (lar) ın saflaştırılması. Temagusun doğrudan ilahi olanla iletişim kurduğu yüce arınmanın muhtemelen gerekli olmadığına dikkat edin, çünkü nihayetinde *amaç* ritüelin.

### *Ritüel Anında*

Bu adımlar basitçe yukarıdaki adımları uygulamaya geçirir. Yani, konum (a) uygulayıcı (lar) ın saflaştırılması ve (b) seçilen iblis ile tutarlı bir şekilde arındırılmalıdır. Bu tür tekniklerle ilgili çoğu bilgi Kitaplar I ve II'dedir — Kitap I, farklı gezegenlere uygun imigasyonların listelerini içerir, Kitap II'de çemberlerin dökümü ve mühürlerin hazırlanması vb. Hakkında bilgiler vardır.

- (1) Yerin arıtılması.
- (2) Ritüel alanın inşası. (3) Çemberin dökümü.
- (4) Mühür yazısı.
- (5) Uygun ilahilerin ve / veya ayetlerin okunması.
- (6) İblis için uygun bir formun kurban edilmesi. "Gerçek fedakarlıktan", yani kitle dışında mükemmel ve gerçekten dindar erkeklerin onlara ihtiyacı olmadığını" unutmayın.
- (7) Nesnelerin kutsanması.
- (8) Emir kelimeleri. Hangi kelimelerin hangi sırayla söylenmesi gerektiği vb. hakkında temelde notedetails verildiğine dikkat edin. *DOP*, ritüel büyü ile ilgili çoğu metnin aksine (aşağıya bakın).<sup>131</sup>

Bunun ötesine gidemeyiz. Yukarıda belirtildiği gibi, Agrippa daha açık talimatlar vermez ve tarif formatında bir ritüel oluşturmaz. Bu sadece mevcut türlerle ilgili bir sorun değildir - erken dönem ritüel büyü edebiyatı modern dönem bu tür pek çok tarif verir ve bu nedenle örnek bir ritüelin detaylandırılması tamamen yersiz olmayacaktır.

*DOP*.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> *DOP* III: 60, 582-83 / 662, kadim insanlar tarafından kurbanlarda kullanılan birkaç kısa ima içerir; bunlar "X ketildikçe / öldürüldükçe / döküldükçe, X ile ilgili kötülüğün tüketilmesine / öldürülmesine / dökülmesine izin verin." başlangıç, bunların gerekli olmadığını, ancak öncelikle fedakarlığın işlevinin göstergesi olduğunu ileri sürer.

Yazılı ritüelin aslında metinde görünmediğini düşünmemin birkaç nedeni var. İlk, *DOP* pratik bir el kitabı değil, teorik bir çalışmadır ve bu nedenle sadece sihir teorisini tartışmaktadır. İkincisi, sadece birkaç bariz faktörü belirtmek için iblis, amaca, aktörlere ve konuma bağlı olarak her ritüelin diğerlerinden önemli ölçüde farklı olması gerekirdi. Üçüncüsü, tamamıyla sihirli bir ritüelin dahil edilmesi *DOP* kesinlikle yasaklanmış ritüel türleri kategorisinde, Agrippa'yı aslında ona karşı yöneltilen oldukça belirsiz tartışmalardan çok daha ciddi ve önemli suçlamalara açık bıraktı. Dördüncüsü, büyü ritüelinin ayrıntıları muhtemelen "sırlar" başlığı altında yer alır ve bu nedenle tüm okuyuculara açıkça ifşa edilemez. Ve son olarak, bir önceki noktadan itibaren, "bilge okuyucunun" içinde ortaya konan teorik ayrıntılar temelinde kendi ritüelini inşa edebilmesi beklenir. *DOP*; tam bir ritüel talimat seti vermek bu işlevi geçersiz kılar.

#### Agrippa'nın Büyülü Ritüelleri

Okunabilirliğine rağmen, yukarıda verilen ritüel taslağı, daha fazla analiz için bize önemli bir malzeme sağlar. Daha önceki ezoterizm ve modern ritüel teorisi tartışmalarımızı hatırlarsak, büyü ritüel teorisi hakkında birkaç sonuç çıkarabiliriz. *DOP*.

Tutarlılığı varsayarak başlayayım - yani, şu varsayımla başlıyorum: *DOP* Hem içerik hem de göreceli önceliklendirme açısından ritüel bileşenlere ilişkin tartışmalar tesadüfi veya alakasız değildir. Bu nedenle, örneğin, melek isimlerinin türetilmesine ayrılan sekiz bölümün sadece bu tür isimleri türetmenin birçok yolu olduğunu değil, aynı zamanda bu isimlerin önemli olduğunu da ima ettiğini varsayıyorum.

Bu varsayımı akılda tutarak, ritüel taslağımızın en çarpıcı yönlerinden biri, son bölümün "sırlar" bariz önemsizliğidir. Erken modern ritüel sihirli metinlere kısa bir bakışta, bu eksikliğin tuhaflığını doğrulayacaktır: bu tür metinlerin çoğu, genellikle iki veya üç dille yazılmıştır (ve oldukça sıkıcı) set-konuşmalar içerir ve ardı ardına gelen isimlerin uzun listelerini içerir. ritüelin amacı,

metinler. Bir dereceye kadar, bu tam olarak *Dördüncü Gizli Felsefe Kitabı*, birinci bölüm, bu metnin sözde Agrippa'nın yazarının, Agrippa'nın Üç Kitabı'ndaki görünen boşluğu doldurmayı amaçladığını varsaymaktadır. Görmek *Henrici Cornelii Agrippae liber quartus de occulta felsefe, seu de caeremoniis magicis. Cui erisimci, Elementa magica Petri de Abano, felsefe, Marburg, 1559; içinde Opera bu De caeremoniis Magicis liber, sed, ut putatur, spurius: Qui Quartus Agrippae de Occulta Philosophia habetur, 1:*

İblisin biçimi ve görünüşü üzerinde kısıtlamalar koyar, iyi davranış için ödülleri vaat eder ve itaatsizlik için ağır cezayı tehdit eder ve iblisin gerekli görevleri için talimat verir.<sup>133</sup> Bu talimat ve kısıtlamaların eksikliğinin sadece gizlilik ihtiyaçlarının veya potansiyel araştırma incelemesinin gerekliliğinin bir ürünü olmadığını varsayarsak, iblisin ne yapması gerektiğini nasıl bildiğini merak edebiliriz. Diğer bir deyişle, bir iblis çağırma ritüeli, iblisin hangi görevleri yerine getirmesi gerektiğine dair açık talimatlar içermiyor (veya en azından vurgu yapmıyor) görünüyorsa, nasıl bulur? Eğer ritüel kehanetsel üced üretirse, kehanet gücü neyin sorulduğunu nasıl bilir?

Basit, kısa okuma şudur: İblis bir kez ortaya çıktığında, büyücü onunla basitçe konuşabilir. Sonuçta, çoğu erken modern ritüel sihirli metinleri iblisin alabileceği mesajları kullandığı sesleri, yaklaşımını yansıtan işaretleri (sesler, kokular, vizyonlar) içerir. Tartışır. Bu sorunlardan bazıları şu adreste de tartışılmaktadır: *DOP*,<sup>134</sup> ama yine tartışılır. Bu sorunlardan bazıları şu adreste de tartışılmaktadır: *DOP*,<sup>134</sup> ama yine tartışılır. Bu sorunlardan bazıları şu adreste de tartışılmaktadır: *DOP*,<sup>134</sup> ama yine tartışılır. Bu sorunlardan bazıları şu adreste de tartışılmaktadır: *DOP*,<sup>134</sup> ama yine tartışılır.

Bunun yerine, iblislere verilen açık talimatların görece önemsizliğinin, *DOP* ritüelciye açık talimatlar vermekteki başarısızlığı. Ben ikinci tür talimatlara tarifler olarak atıfta bulunuldu; eşit derecede geçerli bir metafor müzik notaları olabilir. Her iki metaforla da benim açımdan, doğru takip edilen talimatların istenen performansı - yemek, müzik, ritüel - üretmesi. Ancak ritüelin bu bölümünde daha önce önerilen fikre şöyle dönersek: *yazılım* belki ritüelin olduğu söylenebilir mi? *kendisi* tarif veya skor? Başka bir deyişle, *ritüel* doğru yorumu veya performansı istenen sonucu üreten bir metin?

Müzik metaforuna devam ederek açıklığa kavuşturamama izin verin. Büyülü bir ritüel, ki bununla bir dizi talimatı değil, *verim* ritüelin

<sup>133</sup> Belki de bunu görmenin en kolay yolu, Arthur Edward Waite'in *Kara Büyü ve Anlaşmalar Kitabı* (Londra: Rider & Sons, 1898; York Beach'te defalarca yeniden basıldı, ME: Samuel Weiser, bazen biraz farklı başlıklarla). Waite, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların sonlarında Altın Şafak ve Societas Rosicruciana In Anglia (SRIA) organizasyonlarının önemli bir üyesiydi ve bursu her zaman güvenilirdir. Bununla birlikte, Waite böyle bir sihrin esasen batıl inançlara dayandığına inandığı için, kara büyü üzerine çalışması mükemmeldir ve bu nedenle kitabı, periyodik alaycı editöryal şikayetlerle büyük imamoire'ların bir dizi uzun alıntıları ve özetleridir.

M Butler's *Ritüel Büyü* (Cambridge: Cambridge University Press, 1949; yeniden basım, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999) da son derece kullanışlıdır, ancak daha az ve daha kısa alıntılara sahiptir.

ir müzik notası gibidir, o zaman ritüel muhtemelen daha sonra büyülu veya müzik ritüeline çevrilir. Burada sihirbazın eylemi müzisyenin değil, bestecinininkiyle paraleldir. Sihirbaz skoru oluşturur (ritüeli gerçekleştirir); iblis müziği çalar (istenen sihirli etkiyi yaratır). Müzik yeterince ayrıntılı ve netse, müzisyen bestecinin istediği müziği çalar - ritüelin kendisi iblisin sihirbazın arzuladığı efektleri gerçekleştirmesini kısıtlar. Bu kadar açık *konusulmuş* komutlar gereksizdir veya en azından görece önemsizdir, çünkü *ritüelin kendisi* bir dizi ayrıntılı komuttur.

Başka bir metafor, daha açık bir şekilde *DOP* ve kültürel bağlamı, hiyeroglif olarak ritüeldir. Şeytani ritüelin gizli, büyülu dilini okuyabilenler için - sihirbazlar ve iblisler - hiyeroglif ritüelin tek ve karmaşık bir anlamı vardır. Dahası, büyülu hiyeroglifin şeffaf ve motive edilmiş doğası, okuyucunun referansın gücüne bağlı olacağı şekildedir; başka bir deyişle, ritüeli okuyan bir iblis yardım edemez, ancak istenen eylemleri yaparak anlamını ifade eder.

Çeşitli yönleri *DOP* Şeytani ritüellerle ilgili tartışmalar bu okumayı doğruluyor. Birincisi, şeytani isimlere yapılan vurgu; hiyeroglif ritüelinde iblis böylece metne yazılır ve sihirbazların istediği amaçlara bağlanması sağlanır. Bu bağlamanın iki işlevi vardır: şeytan *parçası* metin ve dolayısıyla anlamı gereği zorunludur; ek olarak, iblis *tarafından* *alındı* metin ve dolayısıyla onu okumak zorunda kaldı.

İkincisi, sihirbazın ritüel saflığına muazzam odaklanma da yeniden okunabilir. Transkripsiyonun güçlü ve önemli bir ritüel eylem olarak anlaşıldığı kutsal metinlerin kopyalanmasında çeşitli literatürlere paralellik kurabiliriz. Dahası, sihirbazın ritüele katılımı, tıpkı iblis adının bağlı olması gibi onu anlamına bağlar; Yeterli arınma, ritüelin anlamında ahlaksız bir değişime neden olabilecek temel arzular veya günahkar bir doğa gibi, olmaması gereken hiçbir şeyin ritüele yazılmamasını sağlar. Üstelik (Birinci kitapta gördüğümüz gibi) insan zihninin şehvetli doğası ile bağlanabileceği düşünüldüğünde, saflık hali sihirbazın kendi sihirli tuzağına yakalanmasını önlemeye yardımcı olur. Bu nokta 39. bölümde özenle belirtilmiştir:

Her gücün ve erdemin yukarıdan, Tanrı'dan, kötülük yapamayan akıllardan ve yıldızlardan geldiğini görmek, tüm kötülüklerin ve her ne olursa olsun, bu aşağılık şeylerde anlaşmazlık ve uyumsuzluk bulunması gerekir, devam edin, değil Etkinin kötülüğünden, ancak alıcının kötü eğiliminden. . . . Bu nedenle, iyi konumlanmış olduğumuz için, göksel etkiler her şeyi iyilik için işbirliği yapar; ama kötü davranmak ve sahip olmak



Kabala yasal olarak Kabala olarak adlandırılır mı? İkincisi, Agrippa'nın Kabala'sı ChristianKabbalah mıdır, bu bize ChristianKabbalah hakkında bir düşünce biçimi olarak ne anlatır?

Agrippa'nın Kabala'sı kesinlikle en dar görüşlü anlamda Kabala'dır, yani eğer Kabala'nın Yahudi olmasına gerek olmadığı verilirse. Idel'in büyümlü mistik modelinin oldukça iyi uyduğunu gördük. *DOP*, hem yükselen, kendinden geçmiş büyümlü ritüel modelinin hem de azalan, gevşek teosofik modelin merkezi olduğu. Aslında, bu iki model arasındaki kesişme, sihirbazın *itinerarium mentis Deum'da*. Dahası, belirgin bir şekilde Kabalistik kökene ait bir dizi sistem ve teori, *DOP*, özellikle *sefirot* ilahi ve meleksi isimler üzerine spekülasyonlar vb.

Agrippa'nın bu fikirlere ilişkin kaynaklarının büyük ölçüde Hristiyan olduğu kesindir - Pico, Reuchlin, Lazzarelli, Zorzi, Egidius da Viterbo - ama aynı zamanda Latince olarak kendisine atfedilen Yahudi kaynaklarından da yararlanmıştı. Gikatilla'nın *Sha'areOrah* inPaulusRiccius'un çevirisi *PortaeLucis*,

örneğin. Agrippa'nın kaynaklarının yakından incelenmesi, Vittoria Perrone Compagni'nin çalışmaları baskısından bu yana mevcut analizin dışında bırakılmıştır. *DOP* hangi kaynakların kullanıldığını netleştirir; Pico ve Reuchlin'in elindeki metinlerle karşılaştırmaların ek kaynakları ortaya çıkarması kesinlikle mümkündür, ancak bu tür bir analiz bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Burada ilgili olan şey, Agrippa'nın Kabala'sının, kendisine teosofik, kendinden geçmiş ve büyümlü Kabala yönlerini sunan, makul derecede iyi bilgilendirilmiş kaynaklardan türetilmiş olmasıdır.

Agrippa'nın Kabalist olarak sorunu kökten yeniden yorumlamasıdır; Kabala bulundu *DOP* Yahudi kaynaklarının özellikleriyle güçlü bir yakınlığa sahiptir, ancak nihayetinde temel düzeyde Kabala ile oldukça çelişmektedir. O halde soru, Agrippa'nın Kabala'yı büyük ölçüde yanlış anlayıp anlamadığı veya yeniden yorumlamanın bir anlamda makul olup olmadığıdır.

Mevcut analizde, tutarlılığını ve iç tutarlılığını göstermeye çalıştım. *DOP* Kabala. Agrippa'nın düşüncesinde görece geç bir gelişme gibi görünen, özellikle İbranice'nin önce bir dil pozisyonundan çıkarılması gibi bazı noktalar göze çarpmaktadır. Özellikle, İbranice'nin statüsünün değişmesinin, onun şüpheli, Hristiyan Kabalistik fikirleri yeniden düşünmesinin simgesi olduğunu ileri sürüyorum.

Agrippa'nın Kabalistik kaynaklarında ve genel olarak Kabala'nın kutsal dil olarak İbranice'nin önceliği, imanın merkezi bir maddesidir; bu varsayım olmadan, Kabalistik spekülasyonun büyük bir kısmının kanıtlayıcı bir temeli yoktur. Ancak, Agrippa'nın derin Hristiyan şüpheliği ve onun

bilimsel karmaşıklık, herhangi bir insan dilinin bir şekilde şeffaf olduğu önermesini oldukça sorunlu hale getirir. Dahası, Agrippa'nın şüpheciliği, tüm insan bilgisini yeniden anlamlandırmak ve düzeltmek için tek bir varsayımın - Mesih'in Beden Alma'sının - berekeli olduğu fikrine dayanmaktadır; bu nedenle, İbranice dilinin mükemmelliği gibi ek bir metafiziksel mutlak, büyük bir zorluk teşkil eder.

Netlik ve kısalık adına, Agrippa'nın şüpheci Hristiyan Kabala yorumunu bir dizi dımda özetleyeceğim:

Mesih'in Enkarnasyonu, İbrani Yasasının egemenliğini kırar ve gerçekten de "Tanrı'nın isimlerini kullanma konusunda en becerikli olan Yahudiler, Mesih'ten sonra çok az hareket edebilir ya da hiçbir şey yapamazlar. . . . " <sup>137</sup>

Şimdi Beden Alma, Tanrı'nın Sözlü Sözünün Doğasındaki görünümüdür. Bu noktada, yaratılışın üçlü doğası tam olarak güçlendirilmiştir - Mesih, Logos'un doğal enkarnasyonu olarak Doğayı, Konuşma dünyasını yönetir; Kutsal Ruh, Kutsal Yazıların yazılı Sözü biçiminde Kutsal Ruh'u yönetir; ve Tanrı Baba ilahi olanı, şeffaf ve mükemmel bir süper-dil dünyasını yönetir. Bu nedenle, Enkarnasyon merdivenin oluşumunu Tanrı'ya kadar tamamlar - Mesih'i takip ederek, kutsal küreler boyunca ulaşılabilir.

Bu nedenle, İbranice Kabala'nın gücü ve karmaşıklığı küçümsenmemelidir, ancak Kutsal Ruh'un egemen olduğu kürelerin zirvesine Hristiyan büyüsünü götürebilir. İlahiyetinde, İbranice olsun ya da olmasın, dilin kısır döngüsünden çıkmalı ve Tanrı ile il üstü iletişim yoluyla mükemmel şeffaflığa ulaşmalıdır.

Bu nedenle, tüm bilgi ve hakikatin restorasyonu, yani Tanrı'nın mutlak Gerçeğine eriştiğimizi düşündüğümüz her şeyin ilintisi, yalnızca tek bir aksiyomatik varsayımı gerektirir - Enkarnasyon. Dahası, Gerçek'e yükselişin yalnızca bir mutlak talimatı vardır - İsa'yı izleyin. Yol boyunca, tüm *priscae theologiae et magiae* yardımcı olacaktır, ancak İlahiyetinde büyücü onları, apofatik mistiklerin tüm isimleri yetersiz gördükleri gibi kullanması gerekir.

Bu yorumun son bir sonucu, Yahudilerin Tanrı ile bu mükemmel birliğin dışında ayrılmışlardır, çünkü Mesih'in yardımı olmadan Hukuk alanından ayrılamazlar.

Toplamda, Agrippa'nın Kabala, bu kutsal Yahudi bilgisine son derece önemli ve değerli bir araç olarak davranan, ancak onu bağışlamayan, saf bir Hristiyan'dır.

temel üstünlük. Bir bakıma, Agrippa'nın Hristiyan Kabala'sının Hristiyan Kabala'nın uygulanmasında bir aşamayı temsil ettiğini söyleyebiliriz, Pico ve Reuchlin'in ve Kabala'nın keşfinin potansiyel çözümler sunmaya çalıştığı genç Agrippa'nın kendisinin bir adım ötesinde. temel mistik ve büyülü problemlere.

Hristiyan Kabala'nın neden bu kadar çabuk öldüğünü sormak, gelecekteki bilim damlarına kalır. Yaklaşık on yedinci yüzyılın ortalarından sonra, Christian Knorr von Rosenroth'un devasa *Kabbala denudata* [Kabala Açıklandı],<sup>138</sup> Hristiyan Kabala, bir tür költ düşünce olarak az çok ortadan kayboldu. Yahudi Kabalistik düşüncesi, özellikle İbranik Kabala, sonraki iki yüzyıl boyunca, Leibniz'in mükemmel dil teorilerinde Ahmenist düşüncede periyodik olarak yeniden ortaya çıkmaktadır.<sup>139</sup> spekülative masonlukta, Schelling'in *Die Weltalter*,<sup>140</sup> Eliphas Lévi ile birlikte on dokuzuncu yüzyılda költizmin merkezine geri döner. Ancak on altıncı yüzyılda Agrippa, Postel ve diğerleri tarafından formüle edilen türden Christian Kabbalah, 17. yüzyılda Knorr von Rosenroth ve Robert Fludd ile son nefesini aldı.

Bu çöküşün nedenleri hala analiz gerektiriyor. Hristiyan Kabala hakkındaki şu anki tartışmamız *DOP* erken modern dil felsefelerine daha yakından bakmanın gerekli olabileceğini öne sürer. Aslında, Hristiyan Kabala'nın bazı türlerinin metafizik dil felsefesi ile birlikte yaşayıp öldüğünden ve bu nedenle Hristiyan Kabala'nın hatırı sayılır zenginliğinin şimdiye kadar göz ardı edilmiş olabileceğinden şüpheleniyorum, çünkü standart tarihsel anlatıma dahil edilecek yeterince açık Kabalistik değildir.

#### Yeniden Yazım Ritüel Büyüsü

inde *DOP*, tüm ritüel sihrin tamamlanması, Tanrı ile tema arasında şeffaf bir iletişim ağlamaktır. İdeal olarak, tema bir bağlantı noktası haline gelir tweenTanrı ve dünya. Bilimsel olarak, Tanrı'nın mesajını temanın üzerine yazdığını ve temanın bu mesajı ünyanın konuşmasına çevirdiğini söyleyebiliriz. Ama içinde *DOP*, gördüğümüz gibi, herçekten var

<sup>138</sup> Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata, seu Doctrina Hebraeorum transcendentalis et*

*metaphysica atque theologica*. . . , 3'e karşı 2 (Sulzbach ve Frankfurt, 1677).

<sup>139</sup> Allison P. Coudert'e bakın, *Leibniz ve Kabala* (Dordrecht ve Boston: Kluwer Academic, 1995).

<sup>140</sup> Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenklott ve Christoph Schulte, eds.

er biri bir alana uygun üç tür dil. Genel bir kural olarak, doğa üzerindeki büyümlü güç, doğayı kontrol etmek için göksel güçleri kullanır; yani büyücü *yazar* onun etkileri göksel alana *konusuyor*

ları doğaya. Bu nedenle, Tanrı'nın yazı ve büyücünün konuşması anlayışı yanlıştır, üç dünya ve üç dilden oluşan sistemde bir yer değiştirmiştir: (1) Tanrı *iletişim kurar*

ilahi sessizlik ve şeffaflık dilinde büyücü ile, (2) büyücü *yazar* bu mesajı göksel olarak ve (3) şeytani hiyerarşi *konusuyor* doğada var olma mesajı.

Bu, buradaki büyücünün mümkün olan en yüksek şekilde, mükemmel büyücünün realize edilmiş bir resmini başardığı en büyük durumdur. Bununla birlikte, çoğu büyümlü ritüel, öncelikle bu etkiyi elde etmeyi amaçlamaktadır ve onun önceki tamamlanmasına bağlı değildir. Normal büyücü için, manipüle edilen kuvvetler *arabuluculuk*, Tanrı yerine şeytanlar. Dahası, iblisler yapamaz *iletişim kurmak* ilahi bir şekilde, ancak uzayda sabitlenmiş dış işaretler gerektirir. Ayrıca yapamazlar *konusmak* Bizim için anlaşılabilir bir şekilde: "Ama bu ruhlar ve iblisler ne duyarsa duysun, dua ve dualarımızı duyar ve öğrenlerimizi görür, biz tamamen cahiliz." <sup>141</sup> Bu nedenle normal koşullar altında bir ritüel bir *yazılı* iletişimi etkinleştirmek için iblis'e gönderilen mesaj. Ritüel teknikler ve semboller, birbirbaza niyetlerini, arzularını ve amacının saflığını şeytanlar tarafından anlaşılabilir işaretlerde giydiren bir dildir.

Benim iddiam ritüel dili *DOP* yazılır, yalnızca iblislerin dil yeteneklerine bağlı değildir; daha da ilginç, bu büyümlü ritüel dilinin yazı ile ilgili belirli özellikleri vardır, ancak analojiyi aşırı zorlamamak gerekir.

İlk olarak, ritüel işaretler somut fiziksel işaretlerden oluşan boşlukta sabitlenir. Aynı zamanda, ritüelin zamanla da sabitlendiğine işaret edilebilir, bu da normalde yazıya dokunarak konuşma ile ilişkili bir özelliktir. Bu argümana karşı, yazılı yorumu ileten bir faktöre işaret etmek istiyorum. Biri, ritüelin zamanının *kendisi bir işaret* uygun zamanların uzatılmış tartışmalarıyla gösterildiği gibi *DOP*; böylece ritüelin zamanını, uygun yıldızların yönettiği bir yerin bir parçası olarak anlayabiliriz. Ek olarak, ritüelin amansal yönü, metnin yorumlanmasıyla çok az ilgisi olan veya hiç olmayan fiziksel yazıya eylemine paralel olarak anlaşılabilir - yani, genel olarak yapamayız.

azalmış metni, tam olarak son oluşum sırasına göre yazıldığını varsayarak yorumlayın, daha sonra herhangi bir düzenleme veya revizyonu göz ardı edin ve son metni sabit bir nesne olarak alın.

Ritüel dilin ikinci yazılı benzeri özelliği, son metnin yazarından ayrılmasıdır, bu da yorumlama kontrolünün üreticiden çok alıcının elinde olmasını gerektirir. İşaretler oluşturulduktan sonra, mesajın yorumu tamamen cinlere kalmıştır - büyücü yanlış yorumları düzeltemez. Bu şeytani büyüün tehlikelerinden biridir: Eğer işaretleri yanlış yorumlarsanız, iblisler niyetinize göre değil, sadece bir bilgisayar programı gibi, sadece gerçekte verilen talimatlara göre hareket edeceklerdir. Gerçekten, eğer ritüel kötü yazılmışsa, ya (1) iblisler onu yorumlamak ve itaat etmek zorunda olduklarını anlamayacaklardır, bu durumda ritüelin hiçbir etkisi olmayacaktır; veya daha kötüsü (2) yanlış türden iblisler bu fırsatı değerlendirecek *numara yapmak* ritüelin doğru yazıldığını, bu noktada büyücünün muhtemelen onlar tarafından aldatıldığını ve kayıpgan yokuştan aşığı inmeye başladığı.

Üçüncüsü, işaretler grafiksel olarak (uzamsal olarak) bölünebilir: her işaretin kendi anlamı vardır ve ayrı olarak yorumlanabilir. Metnin bütünlüğü bir anlam taşıırken, her bir unsur ayrı ayrı incelenebilir; gerçekten de, bireysel analizler, *DOP*. Ayrıca, ritüelin başarısının belirli bir muameleye tabi tutulmadığını unutmayın. *DOP*, bu tür bir alt bölümlenmenin büyüün dilsel işlevi için normal olduğunu ima eder.

Ritüel magus tarafından yazıldıktan ve iblisler tarafından okunduktan sonra, iblislerin dilinde yazılı olarak karşılık verdiklerini not edebiliriz. Birincisi, göksel veya ilahi olmak üzere dünyaya etkiler yazabilirler, yapmazlar. *konuşmak* etkileri, yukarıda belirtildiği gibi. İkincisi, kehanet veya kahinler üretebilirler: bu, yazılı olarak anlaşılmalıdır, çünkü yorumlama kontrolü mesajın şeytani üreticisinde kalmaz, daha çok sihribazın boş zamanlarında yorumlanır. Hatta temel kehanet için bir vekil, esasen iblislerin teydgamberlik mesajlarını yazdıkları yazı tahtası olan bir yardımcı kullanmanın yaygın olduğuna dair bazı göstergeler vardır. <sup>142</sup> Üçüncüsü, çılgınlık ve coşku içinde, iblisler magusun ruhu üzerine yazar; Normal anlamda hiçbir şey iletmedikleri bir şey değil, etkiler yazıyorlar, tıpkı diğer koşullarda olduğu gibi dünyaya etkiler yazıyorlar.

Başlangıçta bahsedildiği gibi, bu ritüel as yazım yaklaşımının daha geniş bir uygulama alanına sahip olduğuna inanıyorum. *DOP*, hatta Rönesans ritüel büyüü. Başlamak

ununla birlikte, kehanet ve kehanetin "büyülü" ritüelin en yaygın biçimleri arasında ması önemlidir, ancak "sihir" tanımlanmalıdır. Tambiah'ın konuşma-eylem yaklaşımında kehanet marjinaldir, özel bir durumdur; Benim düşünceme göre, kehaneti tedavi edemeyen bir büyü teorisi, ritüeli görmezden gelen bir din teorisi gibi, temelde ürüktür. İle gördüğümüz gibi *DOP*, hem ritüel büyüünde hem de matematiksel sihirde kehanet, yazı olarak kolayca anlaşılır ve aslında bunun aksini yorumlamak oldukça ordur. Böylelikle, yazma olarak ritüel yaklaşımı, büyücü kehanetin merkeziliğini çıklığa kavuşturmaya doğru ilerliyor.

İkincisi, bu yaklaşım ritüelde mekanın önemini yeniden düşünmeye yardımcı olur. Ritüel, benzer ekinde, zamansal değil, temelde uzamsaldır ve bu nedenle, ritüeli yazı olarak düşünmek mekanın merkezini oluşturur *mantıksal olarak gerekli* r tuhafılıktan çok. Diğer bir deyişle, ritüele yanlış yazılmış yaklaşım, mekansal dıklanmayı sağlar. *normal*, tahmin bile edilemez; bu bir şey *açıklar* ritüelin doğası, ıklama gerektiren bir şey değil.

Son olarak, Jonathan Z gibi "yazma" talimatı son derece yaygın büyü ritüelleridir. mith, Greek Magical Papyri'nin Preisendanz külliyyatında kaydetti. <sup>143</sup> Büyülü ritüeli yazı olarak yorumlayarak, bu yazma yaygınlığı *içinde* ritüel kanıtsal hale gelir.

---

<sup>143</sup> Jonathan Z. Smith, "Ticaret Yerleri" *Antik Büyü ve Ritüel Güç*, ed. Marvin Meyer ve Paul

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### SONUÇ

Eğer herhangi biri, bu nedenle, zeka konusundaki kuşkuculuğu ya da donukluğuyla arzusunu elde etmezse, cehaletinin kusurunu bana yüklemesine ya da yanıldığımı ya da kasten yanlış yazdığımı ve yalan söylediğimi söylemesine izin vermeyin, ama kendini suçlasın. Yazılarımızı anlamayanlar; çünkü onlar belirsizdir ve kolaylıkla gerçekleşeceği çeşitli gizemlerle kaplıdır, birçokları yanıltabilir ve anlamlarını yitirebilir; öyleyse, eğer bu bilimin hakikatini pek çok muammayla katlayıp çeşitli yerlere dağıtsak, kimse bana kızmazsın, çünkü onu bilgilerden değil, kötülerden ve günahsızlardan gizledik ve teslim ettik. aptalları zorunlu olarak kör eden bu tür sözlerle ve bilgelerin onları anlayabilmesini kolaylıkla kabul edebilir.

- Cornelius Agrippa, *De occulta felsefe libri tres*

ir metni yakından okuyarak analiz yapmanın iki yolu vardır:

*OP.* İlk olarak, yeni, düzeltilmiş bir tercümenin yanında yorum çalıştırarak bir tür paralel tefsir inşa edilebilir. Bu yöntemin avantajı, çalışmanın her bölümünün dikkate alınması, hiçbir şeyin dışarıda bırakılmaması ve bilginin önyargıları ve önceki sonuçlarının, ortadan kaldırılmamışsa, en azından kısmen bastırılmasıdır; Tabii ki en büyük dezavantaj, sonuçta ortaya çıkan analizin okunamaz olmasıdır. İkincisi, öğütme için birkaç eksenle, söz konusu birkaç soruyla başlayabilir ve işin ilgili görünen parçalarını seçici olarak analiz edebilir; bilim adamının önceden belirlenmiş sorguları, söz konusu çalışmanın kilerle uyumlu olduğu sürece, bu, derinlik için kapsamı (ve can sıkıntısını) feda eden bir analizdir.

Açık olması gerektiği gibi, ikinci yöntemi denedim. Bunun avantajı, okumanın her şeyden fazla alandaki uzmanlarla ilgili olabilesidir; okumanın da okunabilir olup olmadığını yargılamak bana göre değil.

Bu sonuçları, farklı alanlara olan olası ilgilerine göre üç bölümde düzenledim. İlk bölümde, okumanın genel ana hatlarını kısaca yeniden belirtiyor, ardından *De vanitate*

öre *DOP* ve Agrippa'nın düşüncesi. İkinci bölümde, bu okumanın erken modern fikir tarihçileri için daha geniş anlamlarını inceliyorum. Son bölüm, birinci bölümdeki okumamızı çerçeveleyen geniş sorulara dönerek potansiyel teorik ve metodolojik sonuçları ele alıyor.

### *Agrippan Yorumları*

akademik değerlendirme *DOP* ağırlıklı olarak olumsuz olmuştur. Agrippa'nın yazılarına entelektüel değer verildiğinde, genellikle *De vanitate*, ancak yakın zamandaki burs, ayısız küçük söylevlerin ve teolojik metinlerin değerini de tartıştı. <sup>1</sup>

Standart eleştirisi *DOP* bir veya birkaç olası yoldan bir veya daha fazlasında tutarsız olmasıdır. Odağı her zaman büyülü düşünce ile deneysel bilimin yükselişi arasındaki ilişkiye odaklanan Lynn Thorndike, bunu çok kısa ve öz bir şekilde ifade etti:

. . . [ *DOP*] hayal kırıklığı yaratan bir kitap. Bu, pratik bir el kitabı ya da hatta konunun genel bir teorisi değil, sadece yazarın kendini gururlandırdığı şeylerle dolu edebi bir açıklama ve gözden geçirmedir, bilgece ima ve hümanist belagattir. . . . [Agrippa], [büyünün] geçmiş edebiyatında geniş çapta okumuş ve [ *DOP*] bibliyografyası için saçma bir şekilde değerlidir. Yine de bu bakımdan bile kapsamlı veya sistematik bir inceleme gibi bir şey başaramadı. <sup>2</sup>

u okuma *DOP* Bir tür alıntılar özeti şaşırtıcı değildir, çünkü çalışma genellikle atıfta bulunulmadan referanslarla doludur. <sup>3</sup> ama asıl eleştirisi şudur ki *DOP* orijinal değil, başka yazarların fikirlerinin hiçbir argüman veya odaklanma olmadan derlemesidir.

Aynı zamanda bilim adamları, radikal bir şeytani yönelim olduğunu ima ettiler. *DOP* kabul edilebilir söylem aralığının dışına itiyor ve

<sup>1</sup> İkinci gösteri, Marc van der Poel'in ana amacını oluşturuyor,

*Cornelius Agrippa, Hümanist İlahiyatçı ve Beyanları* (Leiden: EJ Brill, 1997).

<sup>2</sup> Lynn Thorndike, *Büyük ve Deneysel Bilim Tarihi* (New York: Columbia University Press, 1941),

133-34.

<sup>3</sup> Agrippa'nın sıklıkla referans vermediği gerçeği üzerine, Charles Nauert'in haklı olarak belirttiği gibi,

işinin eski otoritelerine açıkça ama ikinci elden alıntı yapma pratiği, ortaçağ [veya çağdaş] kaynaklardan

tiyatlı bir şekilde söz etmekte başarısız olurken, biri gerçekten bilgi almıştı, Rönesans yazarlarının

standart bir uygulamasıydı ", ancak" Agrippa'nın bu bakımdan aleni bir suçlu olduğunu "kabul ediyor

kirlerin tarih yazımından dışlanmasını haklı çıkarır. Son olarak, 1526 arasındaki bariz anlaşmazlık veya ayrılık *De vanitate* ve 1531/33 *DOP* Agrippa'nın tutarlı veya sistematik bir düşünür olmadığına ve bu nedenle savunduğu veya iddia ettiği herhangi bir şeyin ciddiye alınmasına gerek olmadığına dair kanıt-pozitif olarak kullanılmıştır.

Bu kitapta, Agrippa'nın büyü düşüncesinin tutarlılığını, tutarlılığını ve armaşıklığını tartışarak tüm bu iddialara aynı anda karşı koymaya çalıştım. Belki de en önemli nokta tutarlılıktır: baştan sona, *DOP* çeşitli konuları üzerine harp eder ve bunları tutarlı ve mantıklı bir şekilde tartışır. Aslında, tutarlılığın kendisi temel bir metodoloji gibi düşünülmektedir. *DOP*, ne kadar alışılmışın dışında ya da tehlikeli olursa olsun, herhangi bir ilkeyi mantıksal olarak nihai sonuçlarına kadar takip etme konusundaki tuhaf ve tutarlı eğilime göre eğilimde gördüğümüz gibi.

Aşırı tutarlılığa yönelik bu eğilim, belki de en çok *DOP* şeytani sihire vurgu. Kitap de şeytani büyüün savunması *DOP* zekanın ve onun manipülasyonunun katı ve tutarlı bir değerlendirmesine dayanır ve Ficino'nun ve Trithemius'un tanımlarını belirleyen iç tutarsızlıklardan kaçınır. Kitap II'de, bu aynı argüman göksel ve matematiksel alana uzanır ve zekanın Formlar ile doğa üstü ve zamansız bir bağlamda anlaşılması, en azından kısmen bu kitabın, özellikle de şeytani büyüün bir aracı olarak anlaşılmasına olan saplantısına götürür. Kitap III'te şeytani büyü tartışması mantıksal olarak bu noktaya götürülür: Şeytani büyüün doğal büyü üzerindeki üstünlüğü o kadar yüksektir ki, şeytani büyü Tanrı ile birleşmenin bir yolu haline gelir.

İçinde *Savage Mind*, Claude Lévi-Strauss, "sihir ve bilim arasındaki ilk fark şudur. . . bu sihrin eksiksiz ve her şeyi kapsayan bir determinizmi varsaydığı." <sup>4</sup> EE Evans-Pritchard okumasından esinlenen Lévi-Strauss, bilimin temelde mütevazı olduğunu, bilimsel analizin kültürel olarak belirlenen belirli bir noktada durduğunu öne sürüyor - Evans-Pritchard örneğini kullanırsak, bilim adamı bir tahıl ambarının üstüğünü biliyor çünkü rüzgâr, termitler ve kuru çürüme ve böylece analizini sonuçlandırıyor. Ancak sihirbaz, mantığını acımasızca sürdürür: tahıl ambarının neden tahılın üzerine üstüğünü bilmek ister. Sadece değil *birisi*, aslında - tahıl ambarı neden üstü *o* birisi? İçinde

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *Vahşi Akıl* (Chicago & Londra: Chicago Press & Weidenfeld ve Nicolson Üniversitesi, 1966), 11; Jonathan Z. Smith'e bu pasajı hatırlattığı için teşekkür ederim.

uramında, böyle bir mantık, her şeyi bilmekten, eşzamanlı olarak her şeyin ilahi bir anlayışına ve epsinin nasıl keşiştiği ve etkileşime girdiği konusunda yetersiz kalmaz.

İster Lévi-Strauss'un fikri, ister Evans-Pritchard'ın fikri, büyüün altında yatan mantığın doğru bir resmi olsun ya da olmasın - ve yeniden gözden geçirilmeye değer - u aşırı mantıksal tutarlılık talebi, *DOP* büyüü. Zaman zaman mantık yanıltıcı olsa da, *DOP*

tarsız veya tutarsız olarak okunamaz. Özünde, *DOP* Evrenin kendi içinde tutarlı olduğunu, görünüşte ilgisiz Yaratılış yasalarının kesinlikle genelleştirilebilir birkaç ilkeye indirgendiğini ve ayrıca bu genel ilkelerin *zorunlu* aşvur *her* urum. Ve sonunda, bu tür tüm ilkeler bire veya daha doğrusu Bire indirgenir.

Okumadaki temel zorluk *DOP*, öyleyse, bu mutlak tutarlılık, ansiklopedik - ve genellikle sıkıcı - gerçeklerin listelerine yol açan kanıt gerektiriyor. Daha ileri, *DOP* bu kıcılığı alışılmışın dışında maskelemek için kullanır. Birkaç kez gördük ki, görünüşe öre sadece başka kelimelerle ifade edilmiş alıntılar içeren uzun ve oldukça sıkıcı bir ölüm dizisi, ince ve genellikle radikal bir argümanı gizledi, bu formatın çok bilgiçliği, argümanı açık ve dikkat çekici hale getiriyor. Bununla birlikte, bu modelin, yazara karşı lası zulme karşı bir "savunma mekanizması" (Frances Yates'in talihsiz ifadesini ullanırsak) olmadığını; tam tersine düşünüyorum ki *DOP* Bu sırları aptalların gözünden aklamak için en heyecan verici argümanlarının çoğunu bulmayı zorlaştırıyor. Keşke ilge" büyüün sırlarını *DOP*,

zaman bilgelik kısmen yakından okuma isteğiyle bağlantılıdır.

Bu kitabın en başında, Agrippa'nın "gizli anahtara" atıfta bulunduğunu fark ettim. *DOP*. in büyük yapısı göz önüne alındığında, gizli anahtar pek de hile, biraz çabukluk abilir; bu, gizli bilgi ve felsefenin temel bir ilkesi, kendisi de gizli ve okült bir ilke olmalıdır. Anahtar, olabilecek en büyük kozmik öneme sahip olmalı ve aynı zamanda hribazarın arayışının tamamına rehberlik eden metodolojik bir ilke olmalıdır. Dahası, bu nahtarın açık olması gerekirdi, muhtemelen reddedilemeyecek bir şey, "bilge" bir kuyucunun farkına vardığında "Elbette!" Diyeceği bir şey. Özetle, Agrippa'nın "gizli nahtarı" Mesih'e imandan başka bir şey olamaz.

*izli Şüphecilik Üzerine*

grippa'nın düşüncesiyle ilgili bilimsel araştırmalardaki bir diğer büyük zorluk, ünlü geri çekilme" olmuştur. *DOP* içinde görünen *De vanitate*.<sup>5</sup> İkinci bölümde, bu geri çekilmeyle başa çıkmak için önerilen birkaç teoriyi tartıştım ve çözümün iki yönlü olduğunu öne sürdüm: birincisi, geri çekilme görüldüğü kadar genel ve kapsamlı değildir; ikincisi, şüpheci hamlesi *De vanitate* hiçbir şekilde okült felsefeye katılmıyor. Yakın okumamızın ardından *DOP*, Bu son argümanın ana noktalarına devam etmek istiyorum.

*De vanitate* kapsamlı bir Hristiyan ve Pyrrhonist şüpheciliği savunuyor. İnsan bilgisi temelde kusurludur, çünkü varsayılan her gerçek bir diğerine bağlıdır ve sonsuz bir gerilemeye yol açar. Dahası, duylara veya akla bağlı olan tüm teorik bilgiler özünde epistemolojik hapisneden kaçmaktan acizdir, çünkü duysal veriler güvenilmezdir ve güvenilir sonuçlar çıkarmak için mantık güvenilir veri gerektirir. Kısacası, tüm entelektüel çabalar, mutlakların temel yokluğu karşısında, gerçekten de evrenin temel yokluk karşısında yetersizdir. Agrippa, entelektüel çabaların titadsızlığının bu kasvetli resmi göz önüne alındığında, boşuna ve sonuçsuz sözde öğrenmemizi ve Hakikat arayışından sadece önsezimizi atabiliriz. Onun yerine sadece anrı'nın Sözü olan Mesih'e iman edebiliriz.

Kısacası bu, temel argümandır. *De vanitate*. Bu, kitabın kayda değer bir rol oynadığı, Rönesans şüpheci canlanmasının anaakımındaki bir argümandır. Şu anki aşakış açımıza göre, Descartes'in *cogito* itirazlara cevap vermiyor *De vanitate* önerilen; gerçekte, Descartes sonsuz gerileme sorununun rasyonel olarak oluşturulmuş verilerin geçerli olduğunu anlamamış görünüyor. Bu nedenle, *cogito* Agrippa'nın tam anlamıyla şüpheci epistemolojisi karşısında mutlak bir veri çöker.

Ancak Descartes ve Agrippa arasındaki paralellik takip etmeye değer. Burada özellikle değerli olan, analiz ve sentezden oluşan Kartezyen projesinin ikili doğasıdır. Analitik kısımlarında *Yöntem Üzerine Söylem* ve *Meditasyonlar*, Descartes, metodik şüphecini mantıksal olarak azalan sözde bilgiler zincirinde uygulayarak içe doğru hareket eder, bunların hiçbiri yıkıcı şüpheciliğe dayanamaz. Sonunda

analitik süreç, ancak Descartes, *olumsuz* şüphe duyulmalıdır — düşünmeyi yapan "ben" *Cogito ergo sum*. Bu şüphe götürmez bir veriyle, Descartes tüm bilgi ve felsefeyi yeniden inşa etmek için sentetik olarak çalışır. Duyusal verilerin gerçekliğini ve geçerliliğini garanti eden Tanrı'nın varlığını kurar, sonra sentetik yeniden yapılanma ile inşa ve yukarı doğru hareket eder.

Agrippa'nın projesi özünde birbirine benzemiyor. *De vanitate* Agrippa'nın ilk ikisi olarak okunmalıdır. *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, tek bir kesin sonuçla sonuçlanıyor: Beden Alma Sözü. *DOP* Mesih'in kapak taşı üzerine bilgi ve felsefeyi yeniden inşa eden ve yeniden inşa eden projenin sentetik kısmıdır. Arasındaki bariz anlaşmazlık *De vanitate* ve *DOP* bu nedenle öncelikle analiz ve sentez arasındaki farkın bir etkisidir.

Descartes'in sentetik projesine sorulması gereken açık sorulardan biri, filozofun tarif ettiği yöntemle gerçekten tutarlı olup olmadığıdır. Yani, her sentetik nokta gerçekten de *cogito*? Aynı soru meşru bir şekilde Agrippa'ya da sorulabilir:

*DOP* Enkarnasyon dışında hiçbir aksiyom veya varsayım gerektirmiyor mu?

Bu kitap boyunca, hangi yolları izledim? *DOP*

Örneklerin okült ve açık ilkelerini ve gerçeklerini Enkarnasyonun kesinliği ile birleştirir. Ayrıca, Dilbilimsel-felsefi bir duruştan, IncarnateWord'un aslında şüphecii epistemoloji sorununa oldukça akıllı bir çözüm ürettiğini, sadece Doğa ve İlahi için mutlak bir veri olarak hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda metafiziksel bir bağlantı kurduğunu göstermeye çalıştım. dilin Söz aracılığıyla Hakikate ulaşma potansiyelini ortaya çıkararak ikisi arasında.

Yine de bunu iddia edemem *DOP* nihayetinde sentetik hedeflerine ulaşır. Tıpkı Descartes'in Tanrı'nın varlığına dair oldukça kalitesiz kanıtına ihtiyacı olduğu gibi, *cogito* böylece başka bir haksız varsayım ekledi, böylece Agrippa, Enkarnasyonun gerçekliğinin Kutsal Yazıları bir veri olarak doğruladığını varsaydı ve böylece okült felsefeyi dil hapishanesine geri döndürdü.

Girişte iddia ettim ki *DOP* dil ve gerçekliğe musallat olan yokluktan ve çözümün elki de nihai mantıkmerkezcilik olduğu mantık-merkezcilikten bir çıkış yolu arar; analizin bunu doğruladığını düşünüyorum. Mevcut bağlamda, bunun olduğunu söyleyebiliriz *De vanitate* yokluğu ortaya çıkaran ve bütünlüğü yönlendiren Hristiyan çözümünü öneren *DOP*. Gelecekteki herhangi bir değerlendirmeye

grippa'nın felsefi projesinin felsefi değeri, Descartes'inki gibi onun da iki bölümü olduğunu kabul etmelidir. Biri meşru olarak analitik olanın *De vanitate* hedeflerine ulaşmada sentetikten daha başarılıdır *De occulta felsefesi*, bu bir filozof olarak Agrippa'ya lehine bir kanıt değildir - sonuçta aynı şey Kartezyen rasyonalizm için de söylenebilir.

### *Tarihsel Spekülasyonlar*

Şimdi kurduysak *DOP* tutarlı ve sofistike bir felsefi ifade olarak, bunun erken dönem entelektüel akımların tarihyazımı üzerinde (varsa) etkisinin ne olduğu görülmeye devam ediyor. Gözden geçirilmiş bir okumanın tüm olası sonuçlarını öngörmeyi yapamıyorum *DOP*, ne de şimdiki okumanın genel olarak erken modern entelektüel tarihin radikal bir şekilde yeniden yorumlanmasını gerektirdiğini ileri sürmek istemiyorum. Bunun yerine, fikir tarihinin belirli alanları için olası çıkarımlar hakkında bir tahmin hızlı tahmin yapacağım.

Etkisi *DOP* Erken modern büyükün tarihine bakıldığında, daha önce belirtildiği gibi, bilim adamları ona hak ettiği önemi vermekten çekinmiş olsalar da, oldukça açıktır. En azıncı bir zorluk, entelektüel odağı sihir olan az sayıda bilim adamının bulunması ve bu azınlığın çoğunun bilim veya felsefe tarihinden alınan varsayımları ve öncelikleri üzerine getirmesidir. Dahası, Sihir Tarihi'nin bu yeni yeni gelişen disiplinde olanların çoğu, Agrippa'dan daha sonraki düşünürlerle denizde ilgilendi; en azından kısmen Frances Yates'ten esinlenerek, büyü düşünce çalışmalarını özellikle Giordano Bruno evresinde ve daha az derecede Dee ile Fludd, Ficino, Pico ve Cardano'nun önemli katkılarıyla geride bırakarak yönlendiriyorlar. Dahası, büyü tarihçileri genellikle teorik ve uygulamalı olarak kendilerini nispeten klasik anlamda tarihçi olarak görüyorlar,

Şimdiki analizin büyü tarihçileri için bir meydan okuma teşkil ettiğini düşünüyorum. Agrippa'yı okuduklarını ve ayrıca onun çalışmalarıyla derinden ilgilendiklerini ve ondan yararlandıklarını aklımızda tutarak Bruno ve Dee'yi tekrar okumalıyız. Bence, Bruno'nun hayatımızın *ars memorativa* iç yazı olarak ( *Scriptura interna* <sup>6</sup>) sofistike, büyü-yazılmış bir göstergebilim ışığında değişebilir. Benzer şekilde, Dee'nin *Monas hiero-*

*glyphica* Dee'nin bu tek hiyeroglif işaret için tüm bilgi ve dilin iade veya restorasyon olasılığını iddia ettiği gibi yeniden düşünülmesi gerekecek.<sup>7</sup>

Büyük felsefeleri tarihinin bu şekilde yeniden okunmasının, daha genel olarak felsefe tarihi üzerinde mutlaka bazı etkileri olacaktır. Agrippa'nın projesinin Descartes'in projesiyle yakın paralellikleri olduğunu zaten tartışmıştım ve bu bağlantı zamanla şüpheli canlanmaya dair anlayışımızı genişletebilir. Ek olarak, erken modern dilbilimsel ve göstergebilimsel felsefelere artan bilimsel ilgi vardır ve dil hakkındaki spekülasyonların tarihini okumamızın, büyü felsefenin o tarihte oynadığı rolün farkına varılmasıyla derinleştirilebileceğinden şüpheleniyorum.

Erken modern bilim tarihinde, daha az doğrudan olsa da benzer bir etki geçerli olacaktır. Örneğin, anlatabildiğim kadarıyla, Agrippa'nın Paracelsus üzerindeki etkisinin ayrıntılarını düşünmek için çok az girişimde bulunuldu, ancak ikincisi kesinlikle Agrippa'yı okudu - sonunda, kendi eserlerinden birine bile hükmetti. *De occulta felsefesi!*<sup>8</sup> "Doğa Kitabı"nın paracelsian düşüncesindeki önemi düşünüldüğünde, Paracelsian külliyatın bazı kısımlarının Agrippa'nın metin / doğa ilişkisi anlayışıyla karşılaştırılarak açıklığa kavuşturulması tamamen mümkün görünmektedir.

### *Teorik Meditasyonlar*

Bu kitabın başlangıcında, çeşitli teorik ve metodolojik pozisyonların yalnızca inceleme araçları olarak kullanılmamasını önerdim. *DOP*, aynı zamanda *DOP* öngörülen büyücü. Analiz boyunca, bu konuşma geniş bir disiplin ve okul yelpazesinden, hem Agrippa'nın çağdaşları hem de bizim gibi çok çeşitli düşünürleri kapsadı. Ancak, bu hayali sohbeti gerçekleştiren büyücü henüz yanıt vermedi.

<sup>7</sup> Nicholas H. Clulee'nin analizi *John Dee'nin Doğa Felsefesi: Bilim ve Din Arasında* (London: Routledge, 1988) bu açıdan heyecan verici bir şekilde sınır bozucudur: Clulee, analizi teorik, göstergebilimsel bir anlayışın uç noktalarına götürür. *monas* sonra durur. "Teori odaklı" bir yeniden inceleme kesinlikle gerekli olacaktır.

<sup>8</sup> Paracelsus [Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim], *De occulta felsefesi*, içinde *Paracelsus'ın Eserleri* (München: C. Neumann, 1932), 9 (4), 292-326. Paracelsus'un işaretler hakkındaki tartışması da düşünülebilir ( *Siegeln*) ve muskalarda kullanılacak karakterler: *Archidoxis Magica*, ibid., 10 (4)

ralıklı kenara. Bu son bölümde, Agrippan büyücüsünün bu garip sempozyumda diğer üşünörlere hitap etme zamanı geldi.

### *Hermetik Hermeneutik ve Tarih*

il felsefesi bu çalışmada önemli bir rol oynamıştır, çünkü *DOP* dilbilimsel-felsefi bir projeye derinden yatırım yapıyor. Bu okumanın (post) modern dilbilim felsefesi için lası sonuçlarını öne sürerken, kendi uzmanlığımın eksikliğini kabul etmeliyim - bir dil ozofu olarak eğitilmedim. Aynı zamanda anlamlandırmak

*OP* bu şekilde eğitilmiş akademisyenler için değerli olabilecek dilbilimsel konuların yeniden düşünülmesini ektirmiştir.

Dikkat çekmek istediğim birincil nokta, analog anlamı olarak adlandırdığım konu (ukarıda sayfa 138). Agrippa'nın büyüğü göstergebiliminde, bir burcun olası otivasyonunun nihai kapsamı sınırsızdır; yani, belirli bir işaret, işaretin ötipülasyonunun referans üzerinde karşılık gelen etkilere sahip olacağı bir dereceye kadar referansına kilitlenebilir. Böyle bir sonuç, artık kabul edilemeyen bir metafiziğe ayansa da, anlamlandırmanın ikili terimlerle düşünülmesine gerek olmadığı fikri kkkate değerdir.

Basit bir örnek olarak, bir kedimiz ve bu kediye atıfta bulunan birkaç işaretimiz olduğunu varsayalım. Anlaşıyor ki, söylenen kelime / 'kat / ve yazılı "kedi" hayvana farklı şekillerde atıfta ulunuyor ve "Fluffy" onu başka bir şekilde ifade ediyor; tüm bunlar oldukça sıradan östergebilimdir. Ayrıca birkaç ikonik işaretimiz olduğunu varsayalım: bir kedinin çubuk şeklinde r çizimi, basit bir eskiz ve Fluffy'nin kendi fotoğrafı. Fotoğrafın atıfta bulunduğu söylenebilir mi?

*aha güçlü* figürden daha mı? Yani daha mı *etkili* Fluffy'ye atıfta bulunmanın yolu? Modern göstergebilimcilerin ve dilbilim filozoflarının sürekli olarak simge, indeks ve embol arasındaki keyfi engelleri yıktıkları kabul edilirse, *Önse!* sadece simgelerin bu referans gücü aralığına sahip olduğunu varsaymak için neden? Birden fazla atıfta ulunma modu kullanılıyorsa - örneğin fotoğrafın etiketi varsa - bunun işaretin gücü zerindeki etkisi nedir?

Aslında buradaki temel mesele burcun "gücü" dür. Bu gücün potansiyel olarak oldukça somut olduğu büyüğü bir göstergebilimin dışında, bir işaretin diğerinden daha üçlü, etkili ya da verimli olduğunu söylemek ne anlama gelir?

Bence bu, kolayca gözden kaçırılacak bir soru değil. İddia ettiğim gibi (sayfa 135), "uzak" olarak yazmanın mantık merkezli eleştirisi zaten

azı işaretlerin diğerlerinden daha zayıf olduğunu ima eder. En geleneksel olarak iddia, konuşmanın varlığının, yazmanın ise sadece yokluğunun olduğudur. Ancak daha yeni dilbilim felsefesi bunu onayladiysa *herşey* dil yokluğun peşini bırakmaz, o zaman mevcudiyet ve yokluk arasındaki ikili ayrım sürdürülemez. Aynı zamanda, işaretlerin atıfta bulunmadığı çıktır. *herşey*

Referanslar; bu nedenle, en azından Fluffy açısından "kedi" nin "köpek" ten daha güçlü bir işaret olduğunu söylemek doğru görünüyor. Daha uzağa gidebiliriz — hem "kedi" hem de "köpek" evcil hayvanlardır ve bu nedenle muhtemelen *her ikisi de* Fluffy'ye göre "çay fincanı" ndan daha güçlüdür, "sihir" gibi bir soyutlamadan bahsetmeye bile gerek yok. Bu nedenle, işaretlerin aşağı yukarı "güçlü" habileceğini düşünmek için bazı nedenler vardır, ancak bu "güç" kavramının henüz işaretin bir parçası olarak açık bir şekilde formüle edilmesi gerekmektedir. Agrippa'nın - birçok erken modern dil felsefecisi tarafından çeşitli şekillerde teorize edilen - analog anlamlandırmasının, göstergenin gücünü düşünmek için değerli kaynaklar sunduğunu öne sürüyorum.

Tuhaf bir soru sorarak bitirmek istiyorum. Giriş bölümünde, Jacques Derrida'nın ünlü makalesi "Platon'un Eczanesi" nden bahsettim ve Derrida'nın Theuth'un sihir adından bahsetmedeki başarısızlığından bahsetmiştim (sayfa 25). Bence bu yokluk daha genel bir soruna işaret ediyor: Derrida'nın çalışmasının sınırlarında okült okült. Hayaletler, unutulmazlar, hayalet - bu metaforlar sürekli olarak kullanılıyor. Öyleyse, Derrida'nın bir tarzda, yapısökümün retoriğindeki bu ortak bağın neyi ifade ettiğini normalizasyon.

Üç inceleme yolu bana kendilerini gösteriyor; bu üçünün de yakından iç içe olması beklenir. Birincisi, eğer (sonraki ve son bölümde önereceğim gibi) yazı ve sihir bir şekilde kavramsal olarak bağlantılıysa, sihrin hayali mevcudiyetini yazı üzerine felsefi söylemde bilinir hale getirdiğini bulmak pek de şaşırtıcı değildir. İkincisi, Derrida'nın felsefi projesinin büyük bir kısmı, ana hatları en güçlü şekilde 17. yüzyılın çalışmalarında çizilen modernist metafiziğin alaşağı edilmesine devam etmektir; bu haliyle, modern felsefe ve bilim tarafından neredeyse tamamen yok edilmiş olan on altıncı yüzyıl felsefi hareketinin - elbette sihire atıfta bulunuyorum - felsefi hafızanın sınırlarını aşıp ziyaret etmesi garip değil. Üçüncü,

Yapısökümün bu sihirli yapısökümünün sonucunu öngöremem; Bununla birlikte, bunun erken yaşlarda bir nokta olduğuna inanıyorum.

modern entelektüel tarihçiler modern felsefede bir rol oynayabilir. Genel olarak, bu tür tarihçiler kendilerini "yüksek teori" ye dahil etme konusunda isteksiz davrandılar ve bu nedenle son felsefi spekülasyonlar üzerinde fazla bir etkisi olmadılar. Bu isteksizlik anlamsız bir durumdur ve yukarıda büyü, bilim ve felsefe tarihinde Agrippa ile ilgili tartışmamda önerildiği gibi, zaman zaman tarihsel bilimi engellemiştir. Gerçekte, erken modern entelektüel tarihçiler, "teori" den kaçınarak, filozofları ve teorisyenleri temel konuya sahip olabilecek kavrayışlardan da mahrum bırakmışlardır.

### *Sihir Yazma*

Bu bölümünde, erken modern büyülu düşüncenin okunmasının dinler ve antropoloji tarihindeki, sihrin tanımı olan eski bir sorunu açıklığa kavuşturmaya yardımcı olabileceğini söyleyebilirim. Dördüncü bölümde, yazılı göstergebilimsel satırlar üzerine ritüel teorisinin olasılıklarını yeniden düşünülmesinin bir taslağını ekledim (sayfa 241). Bu son bölümde, şu anki çalışmamın nasıl yapıldığını kısaca özetlemek istiyorum. *DOP* sihir sorununun yeniden ele alınmasına yardımcı olabilir. Yeni bir sihir teorisi veya böyle bir sihir tanımı önermek gibi bir şeyim yok; bunun yerine, soruyu ileriye taşımak için daha karlı olabilecek bir yol çizmek istiyorum.

Din ve ritüelin sosyal inşası teorisine bir miktar güç vermekle başlayayım; bu, normalde kullanıldığı şekliyle "din" ve "ritüel" in esas olarak sosyal alanlar etrafında dönen kategoriler olduğunu söylemektir. Ayrıca, geçici olarak sosyal etkileşimin normal olarak kabul edildiğini ve ona paralel olduğunu kabul ediyorum. *konusma*. Öyleyse, sihir ile yazı arasında benzer bir bağlantı olduğunu varsayarak sihir tanımlarının zıt doğasını açıklığa kavuşturabileceğimizi öneriyorum.

Büyü tanımları genellikle olumsuzdur ve muhalefete dayanır: sihir bilimin piç kız kardeşidir, sihir yasadışı dindir. Benzer bir olumsuz retorik genellikle yazmaya uygulanır: yazmak hafızanın bir taklididir, yazma konuşmanın bir tamamlayıcısıdır. Ancak bu fikir kendini yapısökümüne uğratar. Yazı, gereksiz ve konuşmaya dışsal olduğu için, ama aynı zamanda gerekli olduğu için konuşmanın tamamlayıcısıdır. Tam da bu nedenle, filozoflar ve akademisyenler gibi, ona değer vermeyi bekleyecek kişiler tarafından da hor görülmeğe ve bundan şüphe edilmektedir. Öyleyse, büyüün dinin bir tamamlayıcısı olarak tanımlandığını varsayalım; gereksiz ve dışsal, küçümsenmiş, ama dinin sınırlarında her zaman akıldan çıkmayan ve ihtiyaç duyulan bir figür. Yine de, bu son cümle aynı derecede doğrudur ve

anlış - "dini" "bilim" ile değiştirsek. Bir bakıma sihir, ana akım entelektüel kültürün azıdır.

Bu gnomik sözü açıklığa kavuşturmama izin verin. Bilim ve dini içeren geniş bir entelektüel alan hayal ettiğimizi varsayalım, sadece onların çekişme ve kesişme yeri değil, aynı zamanda bu iki genel kategorinin egemen olduğu kültürel yaşamın ünlüğü; bu geniş alana "ana akım entelektüel kültür" diyebiliriz. Şimdi, bu şekilde tanımlanan düşünce-içi entelektüel kültürün tüm bileşenleri, derin ve esasen kaçınılmaz mantık merkezli varsayımlar üzerine kuruludur: günümüzün veya erken modern dünyaların bilimsel veya dini uzmanlarının, tüm iddiaları insan-dışı ile bilgi ve bilgiye teslim ettiğini hayal etmek zordur (Doğanın kendisi, ilahi olan) tamamen imkânsız, işe yaramaz, mevcudiyetten çok yokluğa dayalıdır. *Avrupa'da hangi yazılı sihir dolaşıyor?*

Cevap, bence sihirdir.

Bu soyutlamayla ilgili sorun, kategorilerin orantılı olmamasıdır. "Din" ve "bilim", başka bir yerde "gerçek" varoluşu olmayan modern ikinci dereceden yapılar, soyut bilimsel kategorilerdir. Öte yandan "Sihir", birinci dereceden faydaya sahip kültürlerarası bir kategori gibi görünüyor. Dahası, şu andaki odak noktamız bir sihir olarak

statik sosyal bölünmelerden ibaret olmayan bir fenomen olarak, her kültürdeki sihrin (ya da görünürdeki kategorik paralellerinin) kendi tarihine, kendi mitolojisine ve kendine özgü bir kültüre sahip olduğunu görüyoruz. Bu nedenle, tamamen soyut bir kategorik tanım, yaşanmış kültürel gerçekliğindeki "sihri" kapsamaya yetmez.

Aynı zamanda bu sorunun nispeten basit bir çözümü var. "Sihir" karşıt bir etiket olarak başlasa da, konuşmaya göre yazmakla aynı değeri taşıyan bir soyutlama, bir kez uygulandığında, söz konusu kültürün üyeleri tarafından sıklıkla benimsenir. Sihir, onların" yaptığı bir şey olarak başlarsa, çok yakında aslında sihir yapan bir "onlar" olacaktır. Ve o andan itibaren, sihrin bir tarihi vardır ve basit bir soyutlamadan hemen uygulamaya başlar.

Bu tarihsel bir anlatım değil, hemen eklememe izin verin. Dinin efsanevi "icadı"nın anlatılarını ortaya çıkarma olasılığımızın düşük olduğu nedenlerle, "sihir" yalnızca bir etiket olmaktan çıkıp yaşanmış bir uygulama haline geldiğinde, bu açılış anını asla unutmayız. Ancak, ana akım entelektüellerin sürekli etkileşiminin

"sihirli" benimseyenlerle kültür, genellikle terimin soyutlamanın bir miktar tohumunu barındırmasını sağlayacaktır.

Metodolojik ve teorik bir bakış açısından, bu etkileşim aynı zamanda bilimsel anlamda sürekli olarak özetlenmelidir. Bir yandan, gerçek büyüü pratikleri açıklamayamayan sihir tanımının hiçbir değeri yoktur; bu nedenle toplumsal bölünme modeli, özellikle büyücülük analizindeki değerine rağmen, genel olarak sihir için çok az geçerlidir. Aynı zamanda, tamamen tarihsel ve kültürel olarak spesifik bir tanım, geniş bir tanım işlevine hizmet edemez, çünkü böyle bir tanımlamanın genelleştirilebilirliğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bu nedenle, bilimsel bir sihir analizi, etiket olarak "büyü" ile kültürel gerçeklik olarak uygulanan "büyü" arasında sürekli olarak yapılmalıdır ve bu hermenötik çemberin işleyişi yoluyla işlevsel bir şey üretmeye çalışabiliriz. *bilimsel* büyü kategorisi.

Şüphem, daha önce de belirtildiği gibi, büyüü düşünce ve pratiklerin her zaman bir şekilde yazmanın doğasına bağlı olacaktır. Böylelikle analize yazılı biçimler olarak kolayca teslim olan uygulamalar - kehanet en açık olanıdır - geleneksel olarak "sihirli" olarak etiketlenen uygulamalar olma eğiliminde olacaktır. Bu tür uygulamalar ve uygulayıcıları, yazmanın doğasına bağlı görünen aynı etkilerin çoğuna dahil olma eğiliminde olacaktır: sosyal düzeyde, okuryazarlığa verilen ortak prestij ile paralel olacaktır - korku, terör, vb. - büyüü uygulamalarla ilişkili, göstergebilim düzeyinde ise, bölümlere göre analiz ve zamansal kontrol ile bir ilişki bulma eğiliminde olacaktır.

Yazmanın yakından okumayı gerektirdiği ve buna izin verdiği gerçeği, bir metni anlamlandırmak için parçalama ve yeniden inşa etme süreci, çoğu kez sihirbazların uygulamalarını basitçe modern Batı dünyasıyla bağlantılı bir şekilde analiz etmelerini engeller. Yerlilerin bizim düşündüğümüz gibi düşünmediklerini, onların uygulamalarını modern bir bilginin yaptığı gibi analiz etmediklerini biliyoruz"; sihirbazların sık sık böyle görünmesi, bu kolay öz üstünlüğü tehdit eder romantik bir şekilde "kaybettiklerimiz" açısından ifade edilir) ve dinler tarihindeki büyüü düşüncenin ihmalinden kısmen sorumlu olabilir.

Aynı zamanda, soyuttaki büyüün zıt yapısı, doğası gereği yalnızca modern bilim adamları için değil, genel olarak ana akım entelektüel kültür için de tehdit oluşturuyor. Yani, yazmaya bir paralellik kurabiliriz: yazı, varlığın metafiziğine bağlı olan entelektüel bir kültürü tehdit eder, çünkü yazı, dilin kalbindeki yokluğu apaçık kılar. Belki de benzer şekilde, sihir ob-

anlı - doğalcı ve dinsel metafiziğin istikrarsızlığını mevcut hale getirir. Bu anlamda aşırı değil *DOP* zaman zaman son felsefi gelişmeleri tahmin ediyor gibi görünüyor: grippa'nın okült felsefesi, modern düşüncenin temellerinde bulunan zayıflıkları örgütlü, bunlardan yararlanma ve bunların üstesinden gelme üzerine kurulmuştur.

EK BİR

## LATİN TEKLİFLERİ, *DE OCCULTA PHILOSOPHIA*

*De triplici elementorum ratione mindanda (DOP I: 4, 90-91 / 10)*

Quatuor itaque quae diximus sunt elementa, sine quorum notitia perfecta nullum in magia productionem possumus effectum. Sunt autem singula triplicia, ut sic quaternarius complete duodenarium et, per septenarium in denarium progrediens, ad supremam unitatem, unde omnis virtus et mirabilis operatio dependens, fiat progressus

Primo igitur ordine elementa pura sunt, quae nec componentur, nec mutantur, nec coniunguntur commixtionem, sed rursus in se sunt et non a quibus, sed per quae omnium naturalium rerum virtutes productae in effectum; erdemler illorum a nullo explicari possunt, quia in omnia possunt omnia: haec qui ignorat ad nullam mirabilium effectuum operationem pertinere potest.

Secundi ordinis elementa composita sunt, multiplicia et varia et impura, et ad naturam simplicitatem se habent indifferenter; quibus tunc et suam simplicitatem reversis, et in magis completam et in magis diversam et in magis operantem et in magis naturae: et, temelde totius magiae naturalis.

Tertii ordinis elementa haec primo et per se non sunt elementa, sed decomposita, et in tria, multiplicia et inter se invicem permutabilia; ipsa inanimata et inanimata, ideoque vocantur media natura, sive anima mediae naturae: paucissimi sunt qui illorum profunda mysteria intellegunt. Sertos numeros se habent in se, quacunque re naturali, coelesti et supercoelesti de gradus et ordines est consummatio omnis effectus; miranda sunt et in se mysteriis quae operari magis in magis naturalium quam divina: per ipsa enim omnium rerum ligationes, etiam solutiones et transmutationes et futurorum cognitio et praedicatio, etiam malorum daemonum exterminatio et bonorum spirituum conciliatio ab illis descendit.

Sine his igitur triplicibus elementis eorumque cognitione nemo confidat se in occultis magiae et naturae secretis quicquam posse operari;

a'da quicunque autem haec, pura'da impura, simplicia'da multiplicia indirgeyici  
overit, eorundemque naturam, vicutem, potestatem in numero, gradibus ve ordine sine  
divisione substantiae discernere sciverit, basit obtinebit omnium naturalium rerum et  
coelestium işlemidir.

*De sermone atque virutibus verborum (DOP I: 69, 231-32 / 211)*

tenso itaque nunc in animi effectibus magnam residere virtualutem, sciendum  
super est non minorem inesse verbis rerumque nominibus, maximum praeterea in  
sermonibus et orationibus complexis: quibus potissimum a brutis Differimus et quibus  
potissimum a brutis Differimus et quibus potissimum a brutis Differimus et quibus  
potissimum a brutem Differimus et quibus potissimum - rationam acc, quiconce  
emyizci, galenus dicit etiam bruta animalia nobiscum habere communem, licet alia  
magis, alia minus. Mantıksal mantıklar, bir rasyonel quae iuxta vocem in verbis ve  
sermone intelitur, quae vocatur ratio enunciativa, qua parte caeteris animantibus  
maxime antecellimus: nam 8' (@H Graecis et rationem et sermonum ve verbum sonat.  
est autem verbum duplex, internum videlicet ve prolutum: internum verbum est  
conceptus mentis and motus animae, qui in cogitativae potentia sine voce fit,  
quemadmodum dum in somniis nobis loqui and disputare videmur et in vigilia etiam  
mentes saurrepeimus aliquam percam. Verbum autem prolutum quendam in voce et  
recution isprietate actum habet and cum anhelitu hominis, oris aptione and sermone  
linguae profertur; in quo parens natura corpoream vocem and sermonem menti and  
intellectui copulavit, enunciativam and conceptuum intellectus nostri yorumlamak illam  
faciens ad audientes, de quo nobis hic dicendum est. Sunt itaque verba  
potissimum medium inter loquentem et audientem, deferentia secum non sed et  
recentem loquentis energia quadam transfundentia in audientes et suscipientes, tanta  
aepe potentia, ut immutent solummodo audientes, sed etiam alia quaedam corpora et  
res inanimatas. Illa autem verba prae caeteris maioris efficaciae sunt quae res maiores  
puta intellectuales, coelestes et transnaturales) cum expressius tum mysteriosius  
repraesentant quaeque a digniore lingua and sanctiori dignitate cumuta sunt: haec  
animuti veledamuent conrentium coneeventum sacedamu ve rütbesi açıklama, taşıt  
racı, tüm ex vi insita, erdemli bir kurum ve proferentis illis.

*De observationibus quibusdam coelestibus et Practica quarundam  
eiusdem imaginum (DOP II: 50, 370-73 / 402-04)*

modo narrabo tibi gözlemleri corporum coelestium quae ve uygulama alquarum  
usmodi imaginum gerektirir. Sic ad fortunandum aliquem conficimus imaginem in qua  
haec fortunata sunt, scilicet illius significator vitae vitaeque datores and signa et  
planetae; fortunemus praeterea ascendens et medium coeli et eorum dominos; item  
cum Solis et locum Lunae, partem fortunae atque dominum coniunctionis vel  
praeventionis ante suam nativitatem factae, planetas malevolos deprimendo. Si vero  
e calamitatem imaginem fabricare voluerimus, e convo agemus atque quae hic  
fortunata, ibidem infortunata locemus, stellas malevolas erigendo.

Simili modo fac pro fortunando loco aliquo vel regione vel civitate vel domo; benzer  
pro destruendo vel impediendo aliquo supradictorum fiat imago sub ascensione illius  
ei, quam destruere vel impedire volueris, and infortunabis dominum domus vitae illius,  
dominum ascendentis et Lunam, dominum domus Lunae ve dominum domus domini  
ascendentis domus et. Pro adaptasyon autem loci alicuius pone fortunas in  
ascendente eius and in domo prima et decima and secunda et octava fortunabis  
dominum ascendentis et dominum domus domini ascendentis and fortunabis Lunam et  
dominum domus Lunae.

Ad fugandum vero animalia certa a certis locis, ut in eis generari vel  
işkanlıklarında kalıcı olmayan mevcudiyet, fiat imago sub ascensione illius animalis  
quod fugare voluerimus ve similitudinem illius: ut si fugare velimus scorpiones ab  
aliquo loco, fiat imago eius scorpionis olarak cumhuriyet Luna ve infortunabis  
ascendens et dominum eius et dominum domus Martis; et infortunabis dominum  
ascendentis oktava; et iungantur bakış açısı, malevolo, karşıt dörtlü; et inscribantur in  
e nomen ascendentis et domini eius ve Lunae nomen et nomen domini diei et  
nomen domini horae; et fiat fovea in medio loci, a quo eos pellere volueris, and  
offeratur in illa de terra kabul ex quatuor angulis loci eiusdem et sepeliatur ibidem  
imago, capite deorsum, imprecando sive proferendo: "Haec est sepultura scorpionum,  
et nongrediantur istum locum;

Item pro lucro fiat imago sub ascendente nativitatis hominis vel sub ascensione illius  
loci, cui lucrum addicare volueris, fortuna ascendens and dominum eius et facias  
dominum domus secundae, quae est domus substantiae, iunctum cum domino  
ascendentis in trino vel sextili sitque

ter eos reseptör; fortunabis undecimam et dominum eius et octavam; et si poteris, ascendante velunda pone partem fortunae; et sepeliatur in loco illo vel deferatur ab illo, uti lucrum addicare voluerimus.

Lovis, sub ascendente nativitatis illius quemvis amari, fortuna ascendens ve undecimamet absconde malos ab ascendente ve habea dominum decimae ve undecimae planetas fortunae, iunctos domino ascendentis ex trino vel sextili cum resepsiyonu; deinde fac aliam imaginem, videlicet pro illo quem vis incitare ad mandandum; göz önünde bulundurulacak olursa, diğerlerine göre daha fazla bilgi sahibi olmak; çok değerli, fiat alt yükseliş bölmeleri; aynı zamanda daha hızlı ve uyumlu, fiat alt yükseliş ve benzerleri; et pone significatorem ascendentis secundae imaginis iunctum significatori ascendentis primae imaginis sitque inter eos receptio sintque aeterna fortunata, ut in prima imagine; post iunge simul ambas, amplexum, vel pone faciem imaginis secundae ad dorsum imaginis primae; ve sindone ve deferantur vel sepeliantur içinde ve dahil.

Öge ve başarı dilekçesi ve yanlış adipiscenda re denegata, sive ab alio acta vel possessa, fiat imago sub ascendente illius qui petit rem et fac dominumsecundae iunctumcumdomino ascendentis a trino vel sextili sitque inter eos receptio ve fieri dominus sit dominus secentibus imperantibusta ascendentis; fortuna ascendens et dominum eius et cave ne sit dominus ascendentis retrogradus vel Combustus vel cadens vel in domo oppositionis, hoc est in septima a domicilio suo, non sit impeditus a malis, sit fortis et in angulo; fortunabis ascendens et dominum secundae et Lunam; et fac aliam pro eo apud quem est quot petitur et incipe eam sub ascendente septentrionem ad eum: ut si sit rex vel princeps, incipe sub ascendente decimae domus ab ascendente primae imaginis, pater sub quarta, si filius sub quinta et sic de similibus; ve pone ile ilgili olarak, bir trino vel sextili ve ipse ascendentis primae imginis fortes et fortunatos absque impedimento; fac omnes malos ab eis cadentes; fortunabis decimam et quartam si poteris, ve aliquid eorum; et cum fuerit perfecta secunda imago, iunge eam cum prima, faciem versus faciem, ve linteo mundo et sepeli in medio domus illius qui petit rem, sub significatore fortunato forti sitque facies imaginis primae versus septentrionem vel potius versus locum ubi moratur ille Küçük, küçük, daha büyük ve daha büyük bir olasılık, deferat, sekumquousque pergit hayal eder. ve pone ile ilgili olarak, bir trino vel sextili ve ipse ascendentis primae imginis fortes et fortunatos absque impedimento; fac omnes malos ab eis cadentes; fortunabis decimam et quartam si poteris, ve aliquid eorum; et cum fuerit perfecta secunda imago, iunge eam cum prima, faciem versus faciem, ve linteo mundo et sepeli in medio domus illius qui petit rem, sub significatore fortunato forti sitque facies imaginis primae versus septentrionem vel potius versus locum ubi moratur ille Küçük, küçük ve büyük bir olasılıkla, daha sonra en iyi şekilde, deferat, sekumquousque pergit hayal eder. ve pone ile ilgili olarak, bir trino vel sextili ve ipse ascendentis primae imginis fortes et fortunatos absque impedimento; fac omnes malos ab eis cadentes; fortunabis decimam et quartam si poteris, ve aliquid eorum; et cum fuerit perfecta secunda imago, iunge eam cum prima, faciem versus faciem, ve linteo mundo et sepeli in medio domus illius qui petit rem, sub significatore fortunato forti sitque facies imaginis primae versus septentrionem vel potius versus locum ubi moratur ille Küçük, küçük ve büyük bir olasılıkla,

<Et fit etiam imago somniorum quae posita sub capite dormientis vera somnia efficaciter praestat de quacunque re animus iamantea deliberaverit: figura illius est figura hominis dormientis in sinu angeli, quam facies ascendente Leone, Sole in Ariete nonam domum tenente; pectore hominis'teki tum, capite autem angeli nomen intelligentiae illius de nomen desiderati effectus'u yazmaktadır. Eadem imago ascendente Virgine, Mercurio in Ariete in nona domo fortunato aut ascendantibus Geminis, Mercurio fortunato in Aquario nonam tenente, sitque a Saturno felici directionu receptus, yazıturque nomen spiritus Mercurii. Fit eadem etiam ascendente Libra, Venere in Geminis in nona domo a Mercurio recepta, inscribendo angelum Veneris; et fit adhuc eadem imago ascendente Aquario, Saturno in the exaltatione sua quae est in Libra, nonam feliciter possidente, et yazıtı angelus Saturni; fit adhuc etiam ascendente Cancro, Luna in pectus a love et Venere recepta et in nona domo feliciter construcuta et inscribitur spiritus Lunae.

Et ki et, anuli somniorum mirabilis efficaciae: et annuli Solis et Saturnus ve constellatione eorum est quando Sol aut Saturnus in exaltationibus suis in no domo ascendunt and quando Luna Saturno iungitur in no domo and in eo signo quod fuit nona domus nativitatis; et inscribitur annulis nomen spiritus Solis ve Saturni et infigitur in pectus sua insculptus, radice aut planta subiecta secundum regulam quam alibi addidimus hayal edin.>

Yeterli imaginibus dicta: poteris araştırmak için ad plua eiusmodi nunc. <Illud autem scias nihil operari eiusmodi, nisi vivificentur ita quod ipsis aut naturalis aut celestis aut heroica aut animastica aut daemoniaca vel angelica virtūs insit aut consistat hayal ediyor. Quis modo animam dabit imagini et vivificabit lapidem aut metallum aut lignum aut ceram atque 'ex lapidibus suscitabit filios Abrahae'? Certe non penetrat hoc arcanum ad artificem durae cervicis nec dare poterit illa qui non habet: habet autem nemo, nisi qui iam cohibitis elementis, victa natura, superatis coelis, progressus angelos, ad ipsum Archetypum usque transcendit, cuius tuncnia potutus poticus poticus potutus ardışık olarak de hoc dicemus.>

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## EK İKİ

### DE VANITATE ALCHEMY ÜZERİNE

periyodik olarak belirttiğim gibi, bazı metinsel zorluklar vardır. *De vanitate*. Bildiğim kadarıyla şu anda hiçbir eleştirel baskı yok, ki bu gerçekten talihsiz ve belki de eserin erken modern entelektüel tarihinin durgun sularına düşmesine katkıda bulundu.

Bu kitabı yazarken, kitabın en doğru versiyonunu kullanmaya çalıştım. *De vanitate* mümkün, baskı baskının kelime kelime sıkıcı karşılaştırmasını gerektiriyor. Binlerce metinsel farklılığın büyük çoğunluğu yalnızca yazdırma hataları, yazım farklılıkları ve diğer alakasız ayrıntılardır. Bununla birlikte, birkaç durumda, görünüşe göre oldukça küçük olan boşlukların sayısı sayılır bir öneme sahip olduğu ortaya çıktı ve bu da mevcut yazarı acıları için bir ölçüde kadar ödüllendirdi.

Maalesef güvenilir bir sürümü yok *De vanitate*. Latince görünen versiyon *Opera* en iyi örneklerinden biri, ki bu da nispeten kolayca elde edilebildiği için çok üzücü. Marc van der Meer, ilk baskılarda, sorgulayıcıların sanatı ile ilgili bölümde "invictus haereticus Martinus Lutherus" (yirmi bir kınanmış pasajdan biri) ifadesini içerdiğini not eder; biraz daha sonraki baskılar yalnızca "invictus haereticus" içerir ve daha sonraki baskılar pasajı tamamen kaldırır. Kullanılan baskılardan ikisi tüm cümleyi içeriyor olsa da, bunların daha sonraki baskılardan daha titiz bir şekilde dizilmiş olduklarını varsaymak için bir neden yoktur ve bu nedenle, daha önceki bir baskının daha iyi bir baskı olduğunu varsayamaz.

Burada sunulan Latince'ye, "alandaki uzmanlar için bile çok zor" olduğu için tam bir çeviri ve eleştirel aygıtın eklenmesi önerildi. Bu dileği anlasam ve iyi bir çevirinin gerekli olduğu konusunda yürekten hemfikir olsam da, kesinlikle bunu zor bulan türden bir uzmanım. İhtiyaç duyulan şey, güvenilir bir çeviri ve tümünün kritik baskısıdır. *De vanitate*, Agrippa'nın söz ve üslubunun inceliklerini ayırt edebilen usta bir NeoLatinist tarafından yapılmıştır. Simya hakkındaki bölümün karmaşıklığı ve ilgisi bence atipik eğilimdir.

n-nin *De vanitate* Genel olarak. Yukarıdaki ikinci bölümdeki yakın okumamda, metni üslubu in değil, konusunu seçtim. Bu nedenle, metnin tamamının dikkatli ve eleştirel bir şekilde unulmasının, beklenmedik anlam derinliklerini geri kazanması muhtemeldir. Şimdi *De vanitate* ışıığında unabilir *DOP*, Agrippa'nın amaçladığını düşündüğüm gibi, umarım uzmanlar metinlere taze özlere ve Agrippan Latinesini ihtiyaç duyduğu özenle okumaya daha büyük bir istekle öneceklerdir.

Metni hazırlarken, notlardaki varyasyonları basitçe gösterdim ve metindeki en olası kuma olduğunu düşündüğüm şeyi sağladım. Birden fazla kez onaylanan varyant kumaları altı çizilerek belirtilmiştir. Kural olarak, özellikle H olmak üzere önceki askıları tercih ediyorum ve yazım alışkanlıklarını korudum. *editio princeps*, ilk luşumda notlarda belirtilen tutarlı yazım varyasyonları ile. Notlarda çeşitli basımlar arlarla belirtilmiştir; "erken basımlar", belirtildiği gibi, Pr., H, A ve D'dir; "son sürümler" p., B ve C'dir.

### *De vanitate Baskıları*

r.: E SPLENDI - DÆ NOBILITATIS VIRI ET - militiæ

Equitis aurati ac vtriusque Iuris - Doctoris Sacrae Cæsareæ Maiestatis a consilis - & archiuis Inditiarii Henrici Cornelli Agrip - pæ ab Nettesheym De Incertitudine & Va - nitate Scientiarum & Artium atque - excellentia Verbi Dei - Declamatio. Antwerp, 1529, sayfasız. *editio princeps* n-nin *De vanitate*.

: E HENRICI - CORNELII AGRIPPÆ - Ab Nettesheym, splendissimæ - nobilitatis Viri ve armataemi - litiae Equitis aurati, ac LL. - Doctoris, sacrae Caesare - Maiestatis a Cösilij, & archiuis Indiciarij, de - Incertitudine & Va - nitate Scientiarum & Artium, atq; - mükemmel 'ntia Ver - bi Dei, dekla - matio. - È [np, nd]. Pace Prost (2.533, no.25, cf.509) burası Antwerp, 1531. HENRICI CORNELII AGRIPPÆ AB NETTES-hey. De incertitudine & Vanitate scienceiarum - declamatio inuectiua, nouissime ab eod<sup>1</sup> - otomatik depo tanıma ve marjinalibus Annotationibus aucta. 1539 [np].

: HENRICI CORNE - LII AGRIPPÆ AB NETTES - hey, De incertitudine & vanitate science - rumdeclamatio invectiva, denuo ab - autorecognita ve marginali - bus annotationibus aucta.

1539 [np], sayılanmamış. Pace Prost (2.533, no.26) bu Paris'ten bir baskı gibi görünecektir; Caillet'e (no.87) göre, eşdeğer olan 1537 nd & np baskısı vardır. Op .: Agrippa, *De incertitudine & vanitate scienceiarum atque artium*

*declamatio inuectiua, seu Cynica, qua docetur, Nusquam certi quicquam, perpetui & diuini, nisi in solidis Dei eloquijs atque eminentia verbi Dei latere, içinde Opera, vol. 2.*

H ENRICI C ORNELII - AGRIPPÆ - AB NETTESHEYM, - D E

ben NCERTITUDINE E T - vanitate Scientiarum declama-tio invectiva, ex postre-ma Authoris tanıma. Köln: Apud Theodorum Baumium, alt işaret Arboris, 1584, sayfasız.

HENRICI CORNELII - AGRIPPÆ - AB NETTESHEYM, - De Incertitudine & Vanitate - omniumScientiarum & ArtiumLi-ber, lectu plan jucundus & elegans. . . . Hagae - Comitum, Typographia Adriani Vlacq, 1662.

#### Kap. 90: De Alchymia<sup>1</sup>

Alchymia itaque, sive ars, sive fucus, sive naturae prosecutio dici debeat, profecto insignis est eademque impunis impostura cuius vanitas eoipso se easy prodit cum polliceatur quae natura natura modo pati potest nec attingere cum tamen ars omnino<sup>2</sup> olmayan naturam superare, sed illam imitatur & longis passibus sequitur & multo fortior sit vis naturae quam artis, Alchymia autem

Ars suspecta probis ars ipsa inuisaque multis Invisos  
etiam cultores efficit artis,  
Mendaces adeo multi manifeste videntur  
Qui seipsos aliosque simul frustrantur inertes.

um rerum vertere türler tentant ac benedictum quendam Philosophorum (ut vocant) pidem fabricare praesumunt, quo Midae instar contacta omnia corpora ilico in aurum argentumve permutentur quin etiam e summis inaccessisque coelis quintam quandam essentiam deponere nitunturesi, qua iamnon divlure

<sup>1</sup> İlk baskılarda bölüm numaraları veya başlıkları yoktur. "Simya" nın yazımı baskıya bağlıdır: *Op.*, B ve C

ar *Alcumistica* ve *Alcumista*; eski sürümler A ve D kullanımı

*Alcumistica* veya *Alcumista* metinde, ancak kenar boşluklarında A *alchymia* / *alchumista* ve D

*alchimia* / *alchimista*. Pr ve H oku *alchymia* / *alchymista* boyunca.

epulso senio reiuvenescantiam perpetuamque sanitatem ac tantum non immortalitatem  
na cum ingentibus opibus nobis pollicentur  
Nusquam tantos<sup>3</sup>ta<sup>3</sup> inter qui talia curant, Apparet  
ullus qui re miracula tanta Comprobet.

ed medendi aliquot experis tum ex cerussa, purpurissa, stibio, sapone,  
onsimilibusque pigmentis, ac muliebribus fucis vetularumque incrustationibus, &  
uiusmodi sacrae literae vocant, unguenta meretricia stipem corrogant,<sup>4</sup> quo  
ebericam enstrümanı<sup>5</sup> Officinam, unde in  
roverbium demum abiit: Omnis Alchymista vel Medicus, vel Saponista credulorum  
ominum aures verbis ditant, pecunia inanes ut reddant loculos: Et quibus ipsi  
pondent divitias ab onun drahmi petunt, hinc se palamprodit hanc artemesse nullam,  
ed ingenientes nugas & insana comments, Invondent nuga foelicitatis percupidos  
omines quibus miro ingenio sese maiores di vitias Hydrargyrio quam natura praestet in  
uro persuadeant ve quos iam terque quaterque deceptos lardaki consecuturos imparator  
ovis praestigiis incautos denuo fallant ve prodigiosa hac impostura cogant follibus  
uram<sup>6</sup> impellere fornacibus, nulla dulcior insania quam fixum volatile tum volatile fixum  
eri posse credere, sic teterrimi<sup>7</sup> karbonlar kükürt, stercus ac venena lotia ve omnis  
ura poena est vobis melle dulcior, donec praediis, mercibus, patrimoniis omnibus  
ecocitis; & in cinerem, & in fumum conviis dum longi labouris praemia, & nascituros  
etus aureos perpetuamque cum reiuvenescantia sanitatem sibi molliter pollicentur  
evoratis multo tempore & sumptibus tum primum vetuli; annosi, pannosi, esurientes,  
emper sulfur olentes, ve inter carbones atra fuligine sordidi assiduaque argenti vivi  
ontrectatione, paralitici solius nasi adfluentia divites, caeterum adeo miseri ut pro  
ibus assibus etiam animam venalem habeant, quam metallis inferosimorphosimantur  
medicis mendici, ex Saphonistis Cauponistae ludibriumque populi stultitiaque patens &  
abula vulgi ve

<sup>3</sup> Tüm erken sürümlerde (Pr, H, A ve D) *tantos*, geç sürümlerde (Op., B, C) *totos*.

<sup>4</sup> Erken sürümler *şışman*; genellikle geç sürümler *ortak çalışma* B'nin olmasına rağmen *uygun*.

<sup>5</sup> D dışındaki ilk baskılarda *araç*; geç sürümler ve D var *kurucu*.

<sup>6</sup> Erken sürümler *auram*; geç sürümler *aurum*, duyuyu yok eden.

<sup>7</sup> D dışındaki ilk baskılarda *teterrimi* sonraki sürümlerde *D. teterrimi*.

super contemptum risumque muhabiri, paupertateque coacti saepe ad malas artes  
 e monetae adulterationem, aliaque falsificia degenerant, ideoque haec modo a  
 republica Romanis legibus pulsa, sedam sacrorum canonum decretis in tota  
 christiana ecclodesia prohibita quodiei absibita singulari Principis indulto Alchymicam  
 regno ac provintiis interdiceretur, addita etiam bonorum proscriptione  
 corporisque afflictione, profecto non tot adulterinos nummos haberemus quibus hodie  
 audantur ferme omnes magno Reipublicae detrimento. Hanc ob nedensam puto  
 masim regem Aegyptiis olim legem tulisse qua cogeatur unusquisque destinato  
 magistratui rationem reddere quo se foveret artificio, quod qui non faceret poena illi  
 erat extremum supplicium. Permulta adhuc de hac arte (mihi tamen non admodum  
 imica) dicere possem, nisi iuratum esset (quod facere solent qui mysteriis initialur) de  
 lentio. Eoque praeterea bir veteribus felsefesi atque scriptoribus tam Constantissime  
 religioseque observato, ut nullus uspiam probatae autoritatis philos, ac fidus scriptor  
 mperiatui qui huius artis alicubi vel solo verbo meminisset, quae res plaerosque  
 duxit ut güvenilir olmayan son zamanlardaki konfigürasyon adstipulatur ipsa  
 uthorum Geberis Morieni Gilgildis<sup>8</sup> ac relquae eorum turbae obscura, & a nullis aliis  
 elebata nomina cum rerum quibus utuntur absona vocabula, tum sententiarum  
 eptitudo, felsefandique ratio perversa. Sunt tamen qui aurei velleris pellem  
 orumcusu fuisse librum chemicum, <sup>9</sup> quo auri conficiendi bilim adamı contineretur,  
 uiusmodi <sup>10</sup> libros apud Aegyptios qui huius artis peritissimi fuisse dicebantur cum  
 iocletianus magna diligentia conquisisset omnes exussisse legitur, ne Comparatis  
 ivitiis aurique copia fidentes Aegyptii Romanis aliquando bellum inferre auderent  
 tque exinde hancamtlico sternta flageria artemtlico uzun boylu , ac inania aenigmata  
 e Leone viridi, de Cervo fugitivo, de Aquila volante, de stulto saltante, de dracone  
 audam suam vorante, de buffone inflato, de capite corvi, deque illo nigro nigrius nigro,  
 e sigillo Hermetis, de lutoiae stultitiae (sapient debui) ac similibus nugis innumeris:  
 enique de illo unico solo

<sup>8</sup> Bu, Pr'de görünen listedir. ve A; Hariç H eşdeğeri *Gilgidis*; geç sürümler var *Giberis*; C vardır *Gilgildis*.

<sup>9</sup> Pr hariç tüm sürümler. ve H oku *alchimicum*.

<sup>14</sup> Op haric gec sürümler *labourare*.

## KAYNAKÇA

*Agrippa tarafından çalışır*

Bu, Agrippa'nın Nauert veya Van der Poel gibi eserlerinin tam listesi değildir.]

- OP. *De occulta felsefe libri tres*. İçinde *Opera*, 1.1-499 Kritik baskı: *De occulta felsefe libri tres*. Vittoria Perrone Compagni tarafından düzenlenmiştir. Hristiyan Düşüncesi Tarihi Çalışmaları, hayır. 48. Leiden: EJ Brill, 1992.
- Faks baskısı: *De occulta felsefe libri tres* (Köln, 1533). Kari Anton Nowotny tarafından düzenlendi. Graz: Akademische Druk-und-Verlaganstalt, 1967. İngilizce çeviri: *Üç Kitap Okült Felsefe*. JF London tarafından çevrildi,
1651. Yeniden baskı, Donald Tyson, St. Paul, MN tarafından düzenlenmiştir: Llewellyn Yayınları,
1993. JF'nin muhtemelen James Freake veya John French olduğuna dikkat edin. Fransızca çeviri: *La Philosophie occulte ou la magie de Henri Corneille-Agrippa [sic] divisée en trois livres et augmentée d'un quatrième, apocryphe à l'Auteur*. F. Gaboriau tarafından çevrildi. 2 cilt. Paris: Chacornac, 1910.
- tem brevem Raimundi Lull'i'deki Commentaria; Tabula abbreviata commentariorum arts inventivae*. İçinde *Opera*, 2: 319-451; *tabula kısaltması* eksik *Opera. Geomanticae disciplinae* *ectura*. İçinde *Opera* I: 500-26.
- İngilizce çeviri: *Geomancy*. İçinde *Gizli Felsefe Kitabı Dört: Büyülü Törenler*, 1-31. Robert Turner tarafından çevrildi. Londra, 1654.
- e Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco [rom] ve Burgundionum Principem*. İçinde *Opera*, 2.504-35 İngilizce çeviri: *Kadın Cinsiyetinin Asaleti ve Üstünlüğü Üzerine Bildiri*. Albert Rabil, Jr. TheOther Voice in EarlyModern Europe tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir, ed. Margaret L. King ve Albert Rabil, Jr. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1996.
- e triplici. Liber de triplici ratione cognoscendi Dei*. İçinde *Opera*, 2.454-81. Ayrıca Paola Zambelli tarafından bir kısmı baskı, *Testi umanistici sull'ermetismo. Testi di Ludovico Lazarelli, F.Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Eugenio Garin ve diğerleri, 146-62 tarafından düzenlenmiştir. Roma, 1955.

vanitate. *Saygısızlık ve bilimsel araştırma makalesi*. İçinde *Opera*, 2.1-314. Diğer sürümleri hakkında bilgi için *De vanitate*, yukarıdaki 271. sayfaya bakın. İngilizce çeviri: *Vanitie ve Vncertaintie of Artes and Sciences'tan*. James Sanford tarafından çevrildi. Londra, 1569. Yeniden basım, Catherine M. Dunn tarafından düzenlenmiştir. Northridge, CA: California Eyalet Üniversitesi Vakfı, 1974.

*Dialogus de homine*. "Agrippa di Nettesheim, *Dialogus de homine*, prima edizione a cura yazarı: Paola Zambelli. "Rivista critica di storia della filosofia 13, hayır. 1 (1958): 47-71.

*Epistolae. Epistolae ve familiares, libri VII*. İçinde *Opera*, 2.593-1073.

*expositulatio super expositione sua in librum de verbo Mirifico cum Ioanne Catilineti fratrum Franciscanorum per Burgundiam provincialis ministro sacrae Theologiae doctori*. İçinde

pera. *Opera, quaecumque hactenus vel in luem prodierunt, vel inveniri potuerunt omnia in duos tomos concinne digesta ve çalışkan stüdyo tanımı (...)*. 2 cilt. Lyon, Beringos Fratres, nd Faks yeniden basımı: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970. Cf. daha geç ama daha eksiksiz *Duos tomos concinne digesta (...)* ile *Opera*. 2 cilt. Lyon, Beringos Fratres'e göre, nd

ratio, *habita Papiae in praelectione Hermetis Trismegisti, de potestate ve sapientia Dei*. İçinde *Opera*, 2: 1089-1101.

raelectionem Convivii Platonis'teki Oratio, *Amoris laudem continens*. İçinde *Opera*, 2: 1074-88.

ratio pro quodam doctorando. İçinde *Opera*, 2: 1102-09.

### *Agrippa üzerinde çalışıyor*

etrand, Alexis. "Le mouvement psychologique: Grandeur et suprématie des femmes:

Manifeste féministe. " *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique* 25 (1910): 112-46.

ackus, Irena. "'Tanrı'nın İnsan Bilgisi' ve 'İnsanın Tanrısal Bilgisi' üzerine Agrippa Dış dünya." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, hayır. 2 (1983): 147-59.

"La Survie des Artes de Raymond Lull au 16e Siècle: le Traitement des 'Prédicats Absolus' dans les Commentaires d'Agrippa (yaklaşık 1510) et de Valerius (1589). " *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66, hayır. 3 (1984): 281-93.

arracco, Helda Bullotta. "Saggio bio-bibliografico su Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim. " *Rassegna di Filosofia* 6 (1957): 222-248. Biemann, Josef. "Zu einer Handschrift der *Occulta Felsefi* des Agrippa von

Nettesheim. " *Archiv für Kulturgeschichte* 27 (1937): 318-24. Bowen, Barbara C. "Cornelius Agrippa'nın *De Vanitate*: Polemik yoksa Paradoks mu? " *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 34, hayır. 2 (1972): 249-56.

alder, IRF "Agrippa of Nettesheim Felsefesinde Sihirli Kareler Üzerine Bir Not." *Warburg ve Courtauld Enstitüleri Dergisi* 12 (1949): 196-99.

azalas, E. [Jean Jules André Marie Eutrope]. "Le Sceau de la Lune de C. Agrippa." *Revue de l'histoire des dinigions* 114 (1936): 93-98.

"Les sceaux planétaires de C. Agrippa." *Revue de l'histoire des religions* 110 (1934): 66-82.

igiliana, Simona. "Enrico Cornelio Agrippa e la dignità dell'Intelletto: Rifflessioni quabballistiche sulla vect magica della parole e dei segni. " İçinde *Il Mago, il Cosmo, il Teatro degli astri*, G. Formichetti, 135-57 tarafından düzenlenmiştir. Roma: Bulzoni Editore, 1985. Crahay, Roland. "Un manifeste religieux d'anticulture: le *De inertitudine et vanitate*

*Scientiarum et artium* de Corneille Agrippa. " İçinde *Acta Conventus neo-latini Turonensis*, Jean-Claude Margolin, 889-924 tarafından düzenlenmiştir. Paris: Vrin, 1976.

aniels, George H., Jr. "Cornelius Agrippa'nın Düşüncesinde Bilgi ve İnanç." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 26, hayır. 2 (1964): 326-40.

omandl, Eylül. "Agrippa von Nettesheim, Faust und Paracelsus — drei unstete Avare." İçinde *Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert*, 9-15. Viyana: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1988.

ellerer, Karl Gustav. "Agrippa von Nettesheim und die Musik." *Arşiv für Musikwissen-saft* 16 (1959): 77-86.

andillac, Maurice de. "Les sirları d'Agrippa." İçinde *XVIe siècle du libertinisme yönleri: Actes du Colloque International de Sommières*, 123-36. Paris: Vrin, 1974.

"Sur le rôle du féminin dans la théologie d'Agrippa de Nettesheim." *Revue d'histoire ve felsefe dinleri* 55 (1975): 37-47. Hamilton, AC "Sidney ve Agrippa. " *İngilizce Çalışmalarının İncelenmesi* ns 7 (1956): 151-57. Heninger, SK, Jr. "Agrippa'nın Somut Şiiri." *ANQ* 5, hayır. 2-3 (1992): 75-78.

- Heckle, Erwin. "Paracelsus und Agrippa von Nettesheim." *Nova Acta Paracelsica* 2 (1945): 83-109.
- Judson, Alexander C. "Cornelius Agrippa ve Henry Vaughan." *Modern Dil Notları* 41, hayır. 3 (Mart 1926): 178-81.
- Kiefer, Michael H. "Agrippa." İçinde *Spenser Ansiklopedisi*, AC Hamilton tarafından düzenlenmiştir, 10-11. Toronto: Toronto Üniversitesi Yayınları, 1990.
- . "Agrippa'nın İkilemi: Hermetik 'Yeniden Doğuş' ve *De vanitate* ve *De occulta felsefesi*." *Renaissance Quarterly* 41 (1988): 614-53. Korkowski, Eugene. "Agrippa, Ironist olarak." *Neofilolog* 60 (1976): 594-607. Kozicki, Henry. "Browning, *Pauline*, ve Cornelius Agrippa: The protagonist as Magus." *Viktorya Şiiri* 28, hayır. 1 (1990): 17-38.
- Lauthner, Fritz. "Einleitung." İçinde *Agrippa von Nettesheim, Die Eitelkeit und Unsicherheit des Wissenschaften ve die Verteidigungsschrift*, 1-54. Münih: Georg Müller, 1913. McIlquham, Harriett. "Cornelius Agrippa: Kadınları Takdir Etmesi." *Westminster gözden geçirmek* 154 (1900): 303-13.
- Rebane, John S. "Cornelius Agrippa'da Şüphecilik ve Radikal Reform *Üzerinde Sanat ve Bilimlerin Belirsizliği ve Kibri*." *Rönesans Kağıtları* (1987): 1-10.
- Sietzke, Erwin. "Skepsis' des Agrippa von Nettesheim'ı öldürün." *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 13 (1935): 407-20.
- WallerGuinsberg, Arlene. "Onaltıncı Yüzyıla Doğru Karşılık: TheWork ofAgrippa veParacelsus." *Tarihsel Yansımalar / RéflexionsHistoriques* 8, hayır. 1 (İlkbahar 1981): 3-28.
- Wobus, Frank. "Heinrich! Goethes *Faust*: Genetisches, Genealogisches." *Euphorion* 83, hayır. 3 (1989): 337-63.
- Wolland, A. George. "Cornelius Agrippa'nın Matematiksel Büyüsü." İçinde *Matematik Basılcak Makale*, Cynthia Hay, 209-19 tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Clarendon, 1988. Montet, LéonApril 1903. "Études sur quelques hommes de la renaissance: Henri-Corneille Agrippa." *La Liberté de penser* 3 (1849): 243-58, 471-85. Morley, Henry. *Cornelius Agrippa. Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim'in Hayatı, Doktor ve Şövalye, Genellikle Sihirbaz olarak bilinir*. 2 cilt. Londra: Chapman ve Hall, 1856.
- Nowat, Barbara. "Prospero, Agrippa ve Hocus Pocus." *İngiliz Edebiyatı Rönesansı* 11, hayır. 3 (1981): 281-303.
- Üller-Jahncke, Wolf-Dieter. "Agrippa von Nettesheim et la Kabbale." İçinde *Kabalistler Chrétiens*, Antoine Faivre, 195-209 tarafından düzenlenmiştir. Paris: Albin Michel, 1979.
- . "Agrippa von Nettesheim: *De Occulta Philosophia*: Ein 'Magisches System'." İçinde *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, 19-29. Wiesbaden: Steiner, 1978.
- . "Agrippe [sic] von Nettesheim'in (1486-1535) Simyaya Karşı Tutumu." *Ambix* 22, hayır. 2 (Temmuz 1975): 134-50.
- . "Johannes Trithemius ve Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim." İçinde *JohannesTrithemius: HumanismusundMagie imvorreformatischenDeutschland*, RichardAuernheimer veFrankBaron, 29-37, Münih ve Viyana: Profil Verlag tarafından düzenlenmiştir, 1991.
- . "Magie als Wissenschaft Im frühen 16. Jahrhundert. Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im WerkdesAgrippa vonNettesheim (1486-1535)." *Acıls-Tez*, Philipps-Universität Marburg / Lahn, 1973.
- . "Von Ficino zu Agrippa: Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick." İçinde *Epochen der Naturmystik: Hermetische Tradition imWissenschaftlichen Fortschritt*, Editor: Antoine Faivre veRolf Christian Zimmermann, 24-51. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1979.
- . "Zur Geister- und Dämonenlehre des Agrippa von Nettesheim." İçinde *Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert*, 16-24. Viyana: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1988.

- Nauert, Charles G., Jr. *Agrippa ve Rönesans Düşüncesinin Krizi*. Urbana: Üniversite Illinois Press, 1965.
- . "Rönesans İtalya'sında Agrippa: Ezoterik Gelenek." *Rönesans'ta Çalışmalar* 6 (1959): 195-222.
- . "Agrippa'nın Düşüncesinde Büyü ve Şüphecilik." *Fikirler Tarihi Dergisi* 18, hayır. 2 (Nisan 1957): 161-82.
- ewman, Barbara. "Rönesans Feminizm ve Ezoterik Teoloji: Cornelius Örneği Agrippa." *Viator* 24 (1993): 337-56.
- ewman, William. "Thomas Vaughan, Agrippa von Nettesheim'in tercümanı." *Ambix* 29, hayır. 3 (Kasım 1982): 125-40.
- owotny, Karl Anton. "İşinde Bazı Mühürler ve Karakterlerin İnşası Agrippa of Nettesheim." *Warburg ve Courtauld Enstitüleri Dergisi* 12 (1949): 46-57.
- . Eleştirel notlar ve konuya giriş *De occulta felsefe libri tres* (yukarıdaki faks baskısı).
- erroneCompagni, Vittoria. Eleştirel notlar ve konuya giriş *De occulta felsefe libri tres* (yukarıdaki kritik baskı).
- . "Il *De Occulta Philosophia*." *Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze* 4 (1982), 109-11.
- . "Una fonte di Cornelio Agrippa: il *De Harmonia Mundi* di Francesco Zorzi." *Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze* 4 (1982), 45-74. Prost, Auguste. *Les bilimler ve sanatlar XVIe siècle'de okültés. Corneille Agrippa. Sa vie et ses eserler*. 2 cilt. Paris, 1881-82. Yeniden baskı, Nieuwkoop: B. de Graaf, 1965. Gizli, François. "Du *De occulta felsefesi* à l'occultisme du XIXe siècle." *Revue de l'Histoire des Religions* 186, hayır. 1 (Temmuz 1974): 55-81.
- . "L'originalité du *De occulta felsefesi*." *Charis. Archives de l'Unicorne*, 2 (1990): 57-87.
- endrail, Marcel. "Le Mage sapık, Cornelius Agrippa." *La Table Ronde* 224, hayır. (Eylül 1966): 18-37.
- ence, Lewis. *Cornelius Agrippa, Gizli Filozof*. Londra: W. Rider & Son, Ltd., 1921.
- bitz, Lewis W. "Rönesans Düşüncesinde Büyücülük ve Aklın Umutsuzluğu." *Dergisi Fikirler Tarihi* 27, hayır. 3 (1966): 464-469.
- an der Poel, Marc. *Cornelius Agrippa, Hümanist İlahiyatçı ve Beyanları*. Brill'in Entelektüel Tarih Çalışmaları, hayır. 77. Leiden: EJ Brill, 1997. Wiley, WL Review of *Agrippa ve Rönesans Düşüncesinin Krizi*, Charles G. tarafından
- Nauert, Jr. *Renaissance Quarterly* 21, hayır. 2 (Yaz 1968): 196-99.
- ates, Frances A [melia]. "Sihirli Hristiyan." *İnceleme Agrippa ve Krizi Rönesans Düşüncesi*, yazar Charles G. Nauert, Jr. *New York Kitap İncelemesi*, 3 Mart 1966, 18-20.
- ambelli, Paola. "Agrippa von Nettesheim in den neueren ktischen Studien und in den Handschriften." *Archiv für Kulturgeschichte* 51, hayır. 2 (1969): 264-95.
- . "Cornelle Agrippa, Erasme et la théologie humaniste." 12me Stage Internationale d'Etudes Humanistes de surdian bilimi, Tours, 1972.
- . "Cornelio Agrippa nelle fonti e negli stüdyoları en son." *Rinascimento*, 2d ser., Hayır. 8 (1968): 169-99.
- . "Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica." *Rinascimento*, 2d ser., Hayır. 10 (1970): 29-88.
- . "Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus." *İşinde Rönesans'ta okültten Wissenschaften*, Ağustos Buck, 65-89 tarafından düzenlenmiştir. Wiesbaden: C. Harrassowitz, 1992.
- . "Le problème de la magie naturelle à la Renaissance." *İçinde Magia, astrologia ve religione nel rinascimento*. Roma ve Varşova, 1974.
- . "Agrippa of Nettesheim'da Büyü ve Radikal Reform." *Journal of the Warburg ve Courtauld Institutes* 39 (1976): 63-70.

- "Bir teklif *De vanitate scienceiarum et artium* di Cornelio Agrippa." *Rivista critica di storia della filosofia: Umanesimo e esoterismo* 15, hayir. 2-3 (Nisan-Haziran 1960): 166-80.
- "Scholastiker und Humanisten: Agrippa und Trithemius zur Hexerei: Dienatürliche Magie und die Entstehung kritischen Denskens." *Archiv für Kulturgeschichte* 67, hayir. 1 (1985): 41-79.
- "Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle commentazione latesti." *Rinascimento*, 2d ser., Hayir. 27 (1987): 95-119.
- "Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei Platonici della Preforma." *Rivista critica di storia della filosofia: Umanesimo e esoterismo* 15, hayir. 2-3 (Nisan-Haziran 1960): 141-74.
- "Varietà: *Humanæ litteras, verbum divinum, docta ignorantia* negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa." *Giornale critico della filosofia italiana*, 3d ser., 20, hayir. 2 (1966): 167-217.
- egler, Wolfgang. *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im aufgehenden Mittelalter*. Köln ve Viyana, 1973.
- ka, Charles. "Agrippa von Nettesheim ve 1533'te Köln Konseyi'ne Başvurusu: Onaltıncı Yüzyılın Başlarında Almanya'da Bilgi Siyaseti." İçinde *Köln'de Hünanizm / Köln'de Hünanizm*, James V. Mehl tarafından düzenlenmiştir. Köln: Böhlau Verlag, 1991. Zöllner, Frank. "Agrippa, Leonardo ve Codex Huygens." *Warburg Dergisi ve Courtauld Enstitüleri* 48 (1985): 229-34.

### Premodern Kaynaklar

- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius [sözde]. *Henrici Cornelii Agrippae liber quartus de occulta felsefe, seu de cerimoniis magicis. Cui erişimci, Elementa magica Petri de Abano, felsefe*. Marburg, [1559?]. Alıntı yapılan baskı: *De Caeremoniis Magicis liber, sed, ut putatur, spurius: qui Quartus Agrippae de Occulta Philosophia habetur*. İçinde *Opera* 527-61. İngilizce çeviri: *Of Occult Philosophy Book Four: Büyülü Törenler*. Robert Turner tarafından çevrildi. Londra, 1654.
- isto. *De commentatione*. EM Edghill tarafından çevrildi. İçinde *Aristoteles'in Eserleri*. Cilt 1. WD Ross tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- odin, Jean. *De la démonomanie des sorciers a Monseigneur M. Chrestoste de Thou, chevalier seigneur de Cœli, önde gelen başkan en la cour de Parlement ve conseiller du roy en son priué conseil*. Paris: J. de Puys, 1582.
- uno, Giordano. "Bağ Kurmanın Genel Hesabı [ *De vinculis in genere* ]." İçinde *Sebeup olmak, İlike ve Birlik ve Sihir Üzerine Denemeler*. Richard J. Blackwell ve Robert de Lucca, 143-76 tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Felsefe Tarihinde Cambridge Metinleri. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- "On Magic [ *De magia* ]." İçinde *Neden, İlike ve Birlik ve Sihir Üzerine Denemeler*. Richard J. Blackwell ve Robert de Lucca, 105-42 tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Felsefe Tarihinde Cambridge Metinleri. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- el Rio, Martín. *Disquisitionum magicarum libri seks*. Louvain, G. Rivii, 1608 [orijinal baskı, 1599]. Kısmi çeviri: *Into Magic Araştırmaları*, trans. PG Maxwell-Stuart. Manchester ve New York: Manchester University Press, 2000.
- escartes, René. *Seçilmiş Felsefi Yazılar*. Çeviren: John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- ccard, Johann Georg. *Corpus historyum medii aevi*. 2 cilt. Leipzig: Apud Jo. Frid. Gleditschii B. Fil., 1723. Erasmus, Desiderius. *Erasmi Epistolae*. Paul S. Allen tarafından düzenlenmiştir. Oxford:arendon, 1938. [Agrippa ve Erasmus arasındaki tüm mektuplar Allen, cilt. 9, no. 2544, 2589, 2626; vol. 10, no. 2692, 2737, 2739, 2748, 2790, 2796.]
- cino, Marsilio. *Hayat Üzerine Üç Kitap [De vita libri tres]*. Carol V. Kask tarafından çevrilmiştir ve John R. Clark. Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, hayır. 57; Rönesans Metinleri Serisi, no. 11. Binghamton, NY ve Tempe, AZ: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Renaissance Society of America, 1989.
- ovio, Paolo. *Elogia doctorum virorum ab avorummemoria publicatis ingenii monumentis illustrium*. Basel, 1577.
- orapollo. *Horapollo'nun Hiyeroglifleri*. Çeviri: George Boas. Mythos Bollingen Seri, 23. Princeton: Princeton University Press, 1950. Knorr von Rosenroth, Christian. *Kabbala denudata, seu Doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica*. . . . 3 cilt. 2. Sulzbach ve Frankfurt, 1677.
- ramer, Heinrich ve Sprenger, Jakob. *Malleus Maleficarum*. Tercüme eden Montague Summers. New York: Dover, 1948. Marlowe, Christopher. *Doktor Faustus'un Trajik Tarihçesi*. *Catix: Gh ~ yat Al-Hak'in Latince Versiyonu § m*. David Pingree tarafından düzenlendi. Çalışmaları Warburg Enstitüsü, ed. JB Trapp, hayır. 39. Londra: Warburg Enstitüsü, 1986. Pico della Mirandola, Giovanni. *Sonuçlar nongentae*. Alıntı yapılan baskı: Farmer, Stephen A. *Batıda Senkretizm: Pico'nun 900 Tezleri (1486): Geleneksel Dini ve Felsefi Sistemlerin Evrimi*. Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, no. 167. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1999. Ayrıca bkz. *Sonuçlar, DCCCC Romane anno 1486 publice tartışmalı, kabul edilmeyen tezler*. Bohdan Kieszkowski tarafından düzenlenmiştir. Cenevre: Librairie Droz, 1973.
- . *İnsan Onuru Üzerine Konuşma*. Elizabeth Livermore Forbes tarafından çevrildi. İçinde *Rönesans İnsan Felsefesi*, Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall, Jr., 223-54 tarafından düzenlenmiştir. Chicago ve Londra: Chicago Press Üniversitesi, 1948. Yeniden basım, Phoenix Press, 1956.
- orta, Giambattista Della. *Magiae naturalis libri viginti*. Frankfurt, 1589.
- . *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*. Anvers, 1558.
- . *Doğal Büyü*. Londra: T. Young ve S. Speed, 1658 için basılmıştır. Reuchlin, Johannes. *De arte cabalistica*. Köln, 1517. Alıntı: *Sanatı Üzerine Kabala*. Martin ve Sarah Goodman tarafından çevrildi. Lincoln, NE: Bison Books, 1993.
- niers, Jean-Baptiste. *Traité des Superstitions, daha çok Sacremens*. Paris, 1679; 5 ed. Paris, 1741.
- ithemius, Johannes. *Catalogus illustrium virorum Germaniae*. Trithemius'ta, *Opera Historicala, quotquot hactenus reperiri potuerunt omnia*. 2 parça. Marquard Freher tarafından düzenlenmiştir. Frankfurt: TypisWechelianis apud ClaudiumMarnium & haeredes Ioannis Aubrij, 1601. Faks baskısı, Frankfurt: Minerva, 1966.
- . *Polygraphia libri seks*. Basel: M. Furter, 1518.
- . *De septem secundeis*. Köln: Apud Ioannem Birkmannum, 1567.
- . *Steganographia, hoc est, ars per occultam scripturam animi sui gönüllüatem absentibus aperienda certa*. Frankfurt: Ex officina typographica Matthiae Beckeri, sumptibus Joannis Berneri, 1606.
- genère, Blaise de. *Traicté des chiffres*. Paris, 1586. Weyer, Johannes. *De praestigiis daemonum*. Basel, 1563.
- ıntı: *Cadılar, Şeytanlar, ve Rönesans Doktorları: Johann Weyer, De praestigiis daemonum*. George Mora ve Benjamin Kohl tarafından düzenlenmiştir. John Shea tarafından çevrildi. Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, no. 73. Binghamton, NY ve Tempe, AZ: Ortaçağ

ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, 1991/98. Bu çeviri, kitabın altıncı ve son baskısıdır. *De praestigiis daemonum*, 1583. William of Paris. *De universo*. İçinde *Opera*, B. Leferon tarafından düzenlenmiştir. Orléans, 1674-75. Zetzner, Lazarus. *Theatrum chemicum*. 6 cilt. Strassburg: Lazari Zetzneri, 1613-61.

### Modern Çalışmalar

- renns, W. "Studien über die 'magischen Quadrate' des Araber." *İslâm*, Hayır. 7 (1916): 186-250.
- rnold, Klaus. *Johannes Trithemius (1462-1516)*. Quellen ve Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, no. 23. Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 1971. Austin, JL *Kelimelerle Nasıl Şeyler Yapılır*. Oxford: Oxford University Press, 1962. Ball, WW Rouse ve HSM Coxeter. *Matematiksel Rekreasyonlar ve Denemeler*. 13. aski. New York: Dover, 1987. Bascom, William. *Ifa Divination: Batı Afrika'da Tanrılar ve Erkekler Arasındaki İtişim*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1969. Beitchman, Philip. *Kelimenin Simyası: Rönesans Kabalası*. SUNY Serisi Western Esoteric Traditions, ed. David Appelbaum. Albany: State University of New York Press, 1998.
- ell, Catherine. *Ritüel: Perspektifler ve Boyutlar*. New York ve Oxford: Oxford University Press, 1997.
- au, Joseph Leon. *Rönesans'ta Kabala'nın Hristiyan Yorumu*. Yeni York: Columbia University Press, 1944. Yeniden Basım, Port Washington, NY: Kennikat Press, 1965.
- orges, Jorge Luis. "Ölümsüz." İçinde *Toplanan Kurgular*, Andrew Hurley tarafından çevrildi, 183-95. New York ve Londra: Viking Penguin, 1998. Brann, Noel. *Abbott Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism*. Hristiyan Düşüncesi Tarihi Çalışmaları, hayır. 24. Leiden, EJ Brill, 1981.
- . *Trithemius ve Büyüklü Teoloji: Erken Modern Avrupa'da Gizli Çalışmalar Üzerine Tartışmada Bir Bölüm*. Batı Ezoterik Geleneklerde SUNY Serisi, ed. David Appelbaum. Albany, NY: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1999. Burton, Sir Richard Francis. *Dahomey Kralı Gelele'ye Misyon*, 2 cilt. Londra: Tylston ve Edwards, 1864. Yeniden basım, 1893. Butler, E [liza] M. *Ritual Magic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1949. Yeniden yazdırın, Üniversite Parkı, PA: Pennsylvania Eyalet Üniversitesi Yayınları, 1999. Caillet, Albert. *Manuel bibliographique des sciences psychiques of occultes*. 3 cilt. Paris, Lucien Dorbon, 1912.
- assirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Cilt 1. Berlin, 1922. Cohen, H. Floris. *Bilimsel Devrim: Tarih yazımsal Bir İnceleme*. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1994. Cornette, Joël. *Chronique de la France moderne: Tome I: xvie siècle*. Paris: SEDES, 1995. Coudert, Allison P. *Leibniz ve Kabala*. Dordrecht ve Boston: Kluwer Academic, 1995.
- ebus, Allen G. *İngiliz Paracelsian'lar*. Londra: Oldbourne, 1965.
- . *Fransız Paracelsian'lar*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1991.
- . *Rönesans'ta İnsan ve Doğâ*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1978.

- . *Onyedinci Yüzyılda Bilim ve Eğitim: the Webster-Ward Debate*. Londra ve New York: Macdonald ve Amerikan Elsevier, 1970.
- eytan, Marie-Luce. *Les Voix du signe: Rönesans'ta doğa ve kökeni dil (1480-1580)*. Bibliothèque littéraire de la renaissance, 3d.ser., No. 29. Paris ve Cenevre: Champion-Slatkine, 1992.
- errida, Jacques. *Grammatoloji Bölümü*. Çeviri: Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1974.
- . *Limited Inc*. Gerald Graff tarafından düzenlenmiştir. Samuel Weber ve Jeffrey Mehlman tarafından çevrildi. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- . "Cenevre'nin Dil Dairesi ". *İçinde Felsefenin Sınırları*, Alan Bass tarafından çevrildi, 137-54. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1982.
- . "Çukur ve Biramit: Hegel'in Göstergebilimine Giriş ". *İçinde Felsefenin Sınırları*, Alan Bass, 69-108 tarafından çevrildi. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1982.
- 1982.
- . "Platon'un Ezanesi " *İçinde Yaygınlaştırma*, Barbara Johnson, 61-172 tarafından çevrilmiştir. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1987.
- . *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*. Peggy Kamuf tarafından çevrilmiştir. New York ve Londra: Routledge, 1994.
- . "Beyin Bilimler Söyleminde Yeni İlemler ve Oyun " *İçinde Yazma ve Farklılık*, Alan Bass, 278-94 tarafından çevrilmiştir. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1982.
- 1978.
- ouglas, Mary. *Safılık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Analizi*. Londra: ARK (Routledge), 1984. Durkheim, Emile. *Dini Yaşamın Temel Formları*. Çeviri: Joseph Ward Swain. Londra, 1915. Yeniden Basım, New York: Free Press / Macmillan, 1965. Eamon, William. *Bilim ve Doğanın Sırları: Ortaçağ'da ve Erken Dönemde Sır Kitapları*. Princeton: Princeton University Press, 1994. Eco, Umberto. *Yorumlamanın Sınırları*. Bloomington ve Indianapolis: Midland Kitaplar, 1994.
- . *Mükemmel Dil Arayışı*. James Fentress tarafından çevrildi. The Making of Europe, ed. Jacques LeGoff. Oxford: Blackwell, 1995.
- . *Göstergebilim ve Dil Felsefesi*. Thomas A. Sebeok tarafından düzenlenmiştir, Advances in Semiotics. Bloomington, IN: Midland Books / Indiana University Press, 1986. Eco, Umberto ve Stefan Collini, eds. *Yorumlama ve Aşırı Yorumlama*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- co, Umberto ve Thomas A. Sebeok, editörler. *Üçün İşareti: Dupin, Holmes, Peirce*. Göstergebilimdeki Gelişmeler, ed. Thomas A. Sebeok. Bloomington ve Indianapolis: Midland Kitapları, 1988.
- ade, Mircea. *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*. 2d ed. Stephen Corrin tarafından çevrildi. Chicago ve Londra: Phoenix (Chicago Üniversitesi) Press, 1978.
- . *Dini Fikirler Tarihi*. Cilt 3. Alf Hiltebeitel ve Diane Apostolos-Cappadona tarafından çevrildi. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1985.
- . *Büyücülük, Büyücülük ve Kültürel Moda*. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1976.
- vans-Pritchard, EE *İlkel Din Teorileri*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- . *Azade arasında Cadılık, Kahinler ve Büyü*. Kısaltılmış. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- avre, Antoine. *Batı Ezoterizme Erişim*. Batı Ezoterik SUNY Serisi Gelenekler, ed. David Appelbaum. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1994.
- . *Ebedi Hermes: Yunan Tanrısından Simya Büyüsüne*. Joscelyn Godwin tarafından çevrildi. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1995.

- . *Altın Post ve Simya*. Batı Ezoterik Geleneklerde SUNY Serisi, ed. David Appelbaum. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1993. Faivre, Antoine ve Needleman, Jacob, eds. *Modern Ezoterik Maneviyat*. Dünya
- Maneviyyat, hayır. 21. New York: Crossroad, 1992. Fanger, Claire, ed. *Conjuring Spirits: Medieval Ritual Magic'in Metinleri ve Gelenekleri*. Büyü
- Tarih, ed. Richard Kieckhefer. Üniversite Parkı: Pennsylvania Eyalet Üniversitesi Yayınları, 1998.
- iftçi, Stephen A. *Batıda Senkretizm: Pico'nun 900 Tez (1486): Evrimi Geleneksel Dini ve Felsefi Sistemler*. Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, no. 167.
- Tempe, AZ: Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, 1999. Filbey, John ve Peter Filbey. *Astrologun Arkadaşı*. Kova Astrolojisi
- El kitapları. Wellingborough, Northamptonshire, UK: Aquarian Press, 1986. Foucault, Michel. *Şeylerin İzası*. New York: Vintage Books, 1974. Yeniden Basım, 1990. Frank, Manfred. *L'ultime raison du sujet*. Véronique anetti tarafından çevrildi. Le génie du philosophe, ed. Michel Guérin. Arles: Actes Sud, 1988.
- . *Neostructuralism nedir?* Sabine Wilke ve Richard Gray tarafından çevrildi. Martin Schwab'ın önsözü. Edebiyat Teorisi ve Tarihi, ed. Wlad Godzich ve Jochen Schulte-Sasse, hayır. 45. Minneapolis: Minneapolis Üniversitesi Yayınları, 1989.
- azer, James G [eorge]. *Altın Dal: Büyü ve Din Üzerine Bir Araştırma*. 1 hacim kısaltılmış ed. Londra, 1922. Yeniden Basım, New York: Macmillan, 1963. Garin, Eugenio. Saxl'a Giriş, ritiz. *La storia delle immagini*. Çeviren: G. Veneziani. Bari, 1965.
- asché, Rodolphe. *Aynanın Tain'i: Derrida ve Düşünme Felsefesi*. Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 1986. Gatti, Hilary. *Giordano Bruno ve Rönesans Bilimi*. Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press, 1999.
- ehres, Siegmund Fr. *Reuchlin'den Leben und die Denkwürdigkeiten seiner Vaterstadt*. Karlsruhe, 1815.
- enette, Gérard. *Mimolojikler (Mimologiques: Voyage en Cratyle)*. Thaïs E. tarafından çevrildi. Morgan. Aşamalar, ed. Michael Holquist ve diğerleri, no. 45. Lincoln, NE ve London: University of Nebraska Press, 1995.
- inzburg, Carlo. "Aby Warburg'dan EH Gombrich'e: Bir Yöntem Sorunu." İçinde *İpuçları, Mitler ve Tarihsel Yöntem*, 17-59. John ve Anne Tedeschi tarafından çevrildi. Baltimore: Johns Hopkins, 1989. Ciltsiz yeniden basım, 1992.
- . *Ecstasies: Witches 'Sabbath'ın Şifresini Çözme*. Raymond Rosenthal tarafından çevrildi. Londra: Penguin, 1991-92.
- odwin, Joscelyn. *Cennet ve Dünyanın Armonileri: Müziğin Ruhsal Boyutları*. *Avangart için Antik Çağ*. Londra: Thames ve Hudson, 1987.
- . *Kürelerin Uyumu: Pisagor Geleneğinin Bir Kaynak Kitabı*. Rochester, VT: Inner Traditions International, 1993.
- . *Teosofik Aydınlanma*. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1994. Goethe, Johann Wolfgang von. *Dichtung ve Wahrheit*. Stuttgart, 1811. Goodman-Thau, Eveline, Gerd Mattenklott ve Christoph Schulte, eds. *Kabbala und Romantik*. Tübingen: Niemeyer, 1994. Goody, Jack. *Yazılı ve Sözlü Arasındaki Arayüz*. Okuryazarlık, le Çalışmaları, Kültür ve Devlet. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . *Yazılı Geleneğin Gücü*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, ed. William L. Merrill ve Ivan Karp. Washington ve Londra: Smithsonian Institution Press, 2000.
- all, Marie Boas. *Bilimsel Rönesans 1450-1630*. New York: Harper, 1962. Ciltsiz yeniden baskı, 1966.
- ansen, Chadwick. *Salem'de büyüculük*. New York: George Braziller, 1969.

"Andover Witchcraft ve Salem Witchcraft Denemelerinin Nedenleri." İçinde *Amerika'da Gizli: Yeni Tarihsel Perspektifler*, Howard K. Kerr ve Charles L. Crow, 36-57 tarafından düzenlenmiştir. Urbana ve Chicago: Illinois Press, 1986 Üniversitesi.

ockett, CF "The Problem of Universals in Language." İçinde *Dilde Evrenseller*,

J. Greenberg tarafından düzenlenmiştir. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. Householder, Fred W. *Dilbilimsel Etkileşimler ve Etkileşimler*. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1971.

sia, R. Po-chia. "Devlet ve Toplum Arasında: Dini ve Etnik Azınlıklar

Erken Modern Almanya." İçinde *Germania Illustrata: Gerald Strauss'a Sunulan Erken Modern Almanya Üzerine Makaleler*, Andrew C. Fix ve Susan C. Karant-Nunn, 169-80 tarafından düzenlenmiştir. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992.

. *Ritüel Cinayet Efsanesi: Reform Almanya'da Yahudiler ve Sihir*. New Haven, CT ve Londra: Yale University Press, 1988.

unter, IML "Uzun kelimesi kelimesine hatırlama: metnin rolü." İçinde *Psikolojide İlerleme*

*Dilin A*. Ellis, cilt tarafından düzenlenmiştir. 1. Londra: Erlbaum Derneği, 1985. Hutchinson, Eith. "Bilimsel Devrimde Gizli Niteliklere Ne Oldu?"

İçinde *Erken Modern Avrupa'da Bilimsel Girişim: İsis'ten Okumalar*, Peter Dear, 86-106 tarafından düzenlenmiştir. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1997. İlk olarak *İsis* 73 (267), (1982): 233-53.

el, Moshe. *Golem: Yapay Antropoid Üzerine Yahudi Büyülü ve Mistik Gelenekleri*.

Judaica'da SUNY Serisi: Hermeneutik, Mistisizm ve Din, ed. Michael Fishbane, Robert Goldenberg ve Arthur Green. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1990.

. *Hasidizm: Ecstasy ve Magic Arasında*. Judaica'da SUNY Serisi: Hermeneutik, Mistisizm ve Din, ed. Michael Fishbane, Robert Goldenberg ve Elliot Wolfson. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1995.

. *Kabala: Yeni Perspektifler*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1988.

"Rönesans'ta Kabala'nın Rivayeti ve Neoplatonik Yorumları." İçinde *Rönesans ve Barok İtalya'da Yahudi Kültürü Üzerine Temel Makaleler*, David tarafından düzenlendi.

R. Ruderman, 107-69. New York ve Londra: New York University Press, 1992.

"1560 ile 1660 yılları arasında İtalyan Kabalasındaki Başlıca Akımlar." İçinde *Rönesans ve Barok İtalya'da Yahudi Kültürü Üzerine Temel Makaleler*, David R. Ruderman, 345-68 tarafından düzenlenmiştir. New York ve Londra: New York University Press, 1992.

. *Abraham Abulafia'daki Mistik Deneyim*. Jonathan Chipman tarafından çevrildi. Judaica'da SUNY Serisi: Hermeneutik, Mistisizm ve Din, ed. Michael Fishbane, Robert Goldenberg ve Arthur Green. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1988.

"Kabala'da Patristik ve Evrenselcilik, 1480-1650." İçinde *Rönesans ve Barok İtalya'da Yahudi Kültürü Üzerine Temel Makaleler*, David R. Ruderman tarafından düzenlendi, 324.

44. New York ve Londra: New York University Press, 1992.

. *Ekstatik Kabala Çalışmaları*. Judaica'da SUNY Serisi: Hermeneutik, Mistisizm ve Din, ed. Michael Fishbane, Robert Goldenberg ve Arthur Green. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi, 1988.

ersen, Erik. *Mısır Efsanesi ve Avrupa Geleneginde Hiyeroglifleri*. Kopenhag:

GEC Gad, 1961; yeni önsöz, Princeton, NJ: Mythos / PrincetonUP ile yeniden yazdırın, 1993.

akobson, Roman. "Diğer Bilimlere İlişkin Dilbilim." İçinde *Dil Üzerine*, düzenlenmiş

Linda R. Waugh ve Monique Monville-Burston, 451-88 tarafından. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

akobson, Roman. "Geçmiş Bakış." İçinde *Seçilmiş Yazılar*. Cilt 1. Lahey, 1962. Kahn, David. *The Codebreakers: The Story of Secret Writing*. Londra: Weidenfeld ve Nicolson, 1967.

risteller, Paul Oskar. *Marsilio Ficino'nun Felsefesi*. Virginia Conant tarafından çevrildi.

- eo, Alan. *Yıldız Falını Döküm*. Cilt 2 / *Herkes İçin Astroloji*. 9. baskı. Londra: LN Fowler & Co., 1917. Yeniden basım, 1969. de Léon-Jones, Karen Silvia. *Giordano Bruno ve Kabala: Peygamberler, Hırsızlar ve Sihirbazlar ve Hahamlar*. Yale Studies in Hermeneutics, ed. Joel Weinsheimer. New Haven, CT ve Londra: Yale University Press, 1997.
- évi, Eliphas (Alphonse Louis Constant). *Sihir Tarihi; Clear ve Prosedürünün, Ayinlerinin ve Gizemlerinin Kesin Açıklamaları*. 3d ed .. Arthur Edward Waite tarafından çevrildi. Londra: Rider & Son, 1922.
- . *Transandantal Büyü: Doktrini ve Ritüeli*. Arthur Edward Waite tarafından çevrildi. Londra: Rider & Son, 1896. Yeniden Basım, York Beach, ME: Samuel Weiser, 1972. Lindberg, David C. ve Westman, Robert S., eds. *Bilimsel Devrimin Yeniden Değerlendirilmesi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Maggi, Armando. *Özdeş bir impresa nascimentale*. Ravenna: A. Longo Editore, 1998. Malinowski, Bronislaw. "Sihir, Bilim ve Din." *İçinde Büyü, Bilim ve Din* ve Diğer Makaleler, 17-92. Londra, 1948. Yeniden basım, Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1992.
- atton, Sylvain, ed. *La magie Arabe geleneği*. Paris: Bibliotheca Hermetica, 1977. Mauss, Marcel. *Genel Sihir Teorisi*. Robert Brain tarafından çevrildi. New York: Norton, 1975.
- ehl, James V. *Köln'de Hümanizm / Köln'de Hümanizm*. Studien zur Geschichte der Universalität zu Köln, 10. Köln: Böhlau Verlag, 1991. Merchant, Carolyn. *Doğanın Ölümü: İnsanlar, Ekoloji ve Bilimsel Devrim*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- auert, Charles G. "Hümanistler, Skolastikler ve Üniversiteyi Reform Etme Mücadelesi Köln, 1523-25." *İçinde Köln'de Hümanizm / Köln'de Hümanizm*, James V. Mehl tarafından düzenlenmiştir, 39-76. Köln: Böhlau Verlag, 1991.
- ewman, William R. "Sanat-Doğa Bölümüne Simya ve Baconian Görüşler." *İçinde Doğa Kitabını Okumak: Bilimsel Devrimin Öteki Yüzü*, Allen tarafından düzenlendi G. Debus ve Michael T. Walton. Onaltıncı Yüzyıl Denemeleri ve Çalışmaları, sayı. 41. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998.
- verfeld, James H. *Geç Ortaçağ Almanya'sında Hümanizm ve Skolastisizm*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. Pagel, Walter. *Paracelsus: Felsefi Tıbbı Giriş*. Rönesans. 2d ed. Basel ve New York: Karger, 1982.
- anofsky, Erwin. "İkonografi ve İkonoloji: Araştırmaya Giriş" *RenaissanceArt*. "İçinde Görsel Sanatlarda Anlam. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1982.
- apa, Maurice. *Deşifre Hikayesi: Mısır Hierogliflerinden Doğrusal B*. Londra: Thames ve Hudson, 1975. Popkin, Richard. *Erasmus'tan Spinoza'ya Şüpheciğin Tarihi*. Rev. Berkeley ve Los Angeles: California Üniversitesi Yayınları, 1979. Ricoeur, Paul. *Hermeneutik ve Beşeri Bilimler*. John Thompson tarafından çevrildi. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Rossi, Paolo. *Clavis universalis: arti della memoria ve logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Bologna: Il mulino, 1983. Müh. trans: *Mantık ve Hafıza Sanatı: Evrensel Bir Dil Arayışı*, trans. Stephen Clucas. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 2000.
- . *Francis Bacon: From Magic'ten Bilime*. Sacha Rabinovitch tarafından çevrildi. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1968.
- . "Hermeneutizm, Rasyonalite ve Bilimsel Devrim." *İçinde Bilimsel Devrimde Akıl, Deney ve Mısırizm*, M. Richard Bonelli ve W.R. Shea, 247-73 tarafından düzenlenmiştir. New York: Bilim Tarihi Yayınları, 1975.

- uderman, David B. *Kabala, Büyü ve Bilim: Onaltıncının Kültürel Evreni*  
Yüzyıl Yahudi Hekimi. Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press,  
1988.
- "Bilimin Venedik'teki Yahudi Kültürü ve Toplumu Üzerindeki Etkisi." içinde *Rönesans ve Barok İtalya'da Yahudi Kültürü Üzerine Temel Makaleler*, David R. Ruderman, 519-53 tarafından düzenlenmiştir. New York ve Londra: New York University Press, 1992. Sáenz-Badillos, Angel. *Ibranice Dilinin Tarihi*. John Elwolde tarafından çevrildi.
- Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Edition Critique T. de  
Mauro, 1973. İngilizce çeviri: *Genel Dilbilim Kursu*. Çeviren :Wade Baskin. Londra: Fontana / Collins, 1974.
- chmiz, W. "Das humanistische Verlagsprogramm Johannes Soters." içinde *Hümanizm içinde Köln / Köln'de Hümanizm*, James V. Mehl, 77-111 tarafından düzenlenmiştir. Köln: Böhlau Verlag, 1991.
- cholem, Gershom. *Kabala*. New York: Penguin Meridian, 1978.
- . *Yahudi Tasavvufunda Başlıca Eğilimler*. New York: Schocken, 1946. Searle, John R. *Konuşma*  
leri: *Dil Felsefesinde Bir Deneme*. Cambridge:  
Cambridge University Press, 1969. Sebeok, Thomas. *İşaret ve Ustaları*. 2d ed. Lanham, MD:  
niversite Yayınları  
Amerika, 1989.
- r, François. *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*. 2d ed. Neully-sür-Seine ve  
Milano: Amara Artis & Archè, 1985.
- Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris, 1958. Shelley, Mary Wollestonecraft. *Frankenstein: veya Modern Prometheus*. Londra, 1831. Shumaker, Wayne. *Renaissance Curiosa*. Ortaçağ ve Rönesans Metinleri  
Çalışmaları, no.  
8. Binghamton, NY: Ortaçağ ve Rönesans Metinleri ve Çalışmaları, 1982.
- . *Rönesans'ta Gizli Bilimler: Entelektüel Modeller Üzerine Bir Araştırma*. Berkeley ve Los Angeles:  
University of California Press, 1972.
- ivin, Nathan. *Çin Simyası: Ön Çalışmalar*. Cambridge, MA: HarvardUniversity  
Basın, 1968.
- mith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: Erken Hristiyanlıklarla Geç Antik Çağ Dinleri*. Karşılaştırmalı Din Ürdün Dersleri, no. 14. Chicago: Chicago Press  
Üniversitesi, 1994.
- . "Harika Scott!" Yayınlanmamış ders, 1999; yazarın izni ile.
- . *Dini Hayal Etmek: Babil'den Jonestown'a*, 36-52. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1982.
- . "Tanrı ve Büyü." içinde *Harita Bölge Değil: Dinler Tarihi Çalışmaları*, 172-89. Leiden: EJ  
Belli, 1996.
- "Ticaret yerleri." içinde *Antik Büyü ve Ritüel Güç*, MarvinMeyer ve Paul Mirecki, 13-27 tarafından düzenlenmiştir.  
Leiden: EJ Brill, 1995.
- outhey, Robert. "Cornelius Agrippa: Bir Ballad." içinde *Robert Southey'in Şiirsel Eserleri*.  
Cilt 6, 82-83. Londra: Longman, Orme, Brown, Green ve Longmans, 1838. Stapleton,  
E "Simyanın Antikliği." *Ambix*, 5, no. 1-2 (1953): 1-43.
- . "Jahiriyan Simyasının davandığı sayıların olası kaynakları." *Archives Internale de l'Institute des Sciences* (UNESCO, 1993). Strauss, Leo. *Zulum ve Yazı Sahası*. New York: Özgür Basın,  
1952.
- Yeniden basım, Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1988.
- ambiah, Stanley Jeyarajah. "Şiirli Fillerdeki Biçim ve Anlam." içinde *Düşünce Biçimleri*:  
*Batı ve Batılı Olmayan Toplumlarda Düşünme Üzerine Yazılar*, RobinHorton ve Ruth Finnegan tarafından  
düzenlenmiştir. Londra: Faber ve Faber, 1972.
- . *Şehir, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*. LewisHenryMorgan Dersleri,  
1984. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "Kelimelerin Büyülü Gücü." *Adam*, ns 3 (1968): 175-208.

- . "Ritüele Performatif Bir Yaklaşım." *İngiliz Akademisi Tutanakları*, Hayır. 65 (1979): 113-69.
- abakhane, Paul. "Manuel Moschopoulos ve Nicolas Rhabdas." *Mémoires Scientifiques*. Cilt 4, 1-19. Paris: 1884.
- . "Traité de Manuel Moschopoulos sur les carrés magiques." *Mémoires Scientifiques*. Cilt 4, 27-60. Paris: 1886. Thomas, Keith. *Din ve Büyünün Düşüşü*. New York: Charles Scribner'ın 9ulları, 1971.
- norndike Lynn. *Büyü ve Deneysel Bilim Tarihi*, 8 cilt. Bilim Tarihi Society Publications, ns 4. New York: Columbia University Press, 1923-48.
- David, Madeleine. *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*. Bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études. Paris: SEVPEN, 1965.
- chek, Josef. *Yazılı Dil Yeniden Ziyaret Edildi*, Philip A. Luelsdorff tarafından düzenlenmiştir. Amsterdamand Philadelphia: John Benjamins, 1989.
- ckers, Brian. "Frances Yates ve Tarih Yazımı." *Modern Tarih Dergisi*, Hayır. 51 (1979): 287-316.
- ekle, Arthur Edward. *Black Magic ve Pacts Kitabı*. Londra: Rider & Sons, 1898. Walker, D [aniel] P [ackering]. "The *Prisca Theologia* Fransa'da." *Warburg Dergisi ve Courtauld Enstitüsü*, Hayır. 17 (1954): 204-59.
- . *Spiritüel ve Şeytani Büyü: Ficino'dan Campanella'ya*. Warburg Enstitüsü Çalışmaları, no. 22. Londra: Warburg Enstitüsü, 1958. Yeniden Basım, Notre Dame, IN ve Londra: Notre Dame Press Üniversitesi, 1975.
- irszubski, Chaim. *Pico della Mirandola'nın Yahudi Mistisizmi ile Karşılaşması*. Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 1989. Yates, Frances A [melia]. *Hafıza Sanatı*. Chicago ve Londra: Chicago Üniversitesi Press and Routledge ve Kegan Paul, 1966.
- . "Giordano Bruno'daki Sembolik Kibir: *De Gli Eroici Furori* ve Elizabeth Sonnet Dizilerinde." İçinde *Lull & Bruno: Toplanan Makaleler*. Cilt 1, 180-209. Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1982.
- . *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek*. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1964.
- . *Elizabeth Çağında Gizli Felsefe*. Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1979.
- . "Elizabethan İngiltere'deki Rönesans Felsefecileri: John Dee ve Giordano Bruno." İçinde *Lull & Bruno: Toplanan Makaleler*. Cilt 1, 210-22. Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1982.
- . *Gül Haç Aydınlanması*. Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1986.

## INDEX

dam, nomothete olarak, 132-33, 180, 186 Agrippa

### 25-32 yaş

#### *De occulta felsefesi*

*Dördüncü Kitap* 1, 203n; çocuk taslağı  
(W), 39; 39-42, 217'nin geri çekilmesi;  
bilimsel değerlendirme, 214; gizli anahtar,  
1, 216-17; özetlenmiş, 36-39

#### *De vanitate*

simya üzerine, 235-38; uyumlu *DOP*, 86-88,  
92; 233-35'in baskıları; sahte mucizeler  
üzerine, 145; goetia ve teurji üzerine,  
172-73; ve anlam, 142; ve şüphecilik,  
74, 76, 88, 217-19; özetlenmiş, 32-36

*q boker* (dokuz oda), 104 Al-Kindi, *Işınlarda*,

16-19, 127, 130,

136, 140

mya, 76-91

Agrippa'nın, 82; Agrippa'nın düşüncesi,  
89-91; içinde *De vanitate*, 82-86, 96;  
içinde *DOP*, 78-81; burs, 13, 77-78

fabe, 130, 141

analog anlam, 138-40, 177, 221-23 ruhun iştahı, *görmek*

h, iştahın keyfi doğasının iştahı, *görmek* ilahi

keyfilik, yazı vb.

s *memorativa*, bkz. mnemoteknik

stroloji, pratik, 110-16, 201

lau, Joseph Leon, 41, 154

ardano, Girolamo, 103n.12

ren büyüü *görmek* ritüel sihirli karakterler,

ezegensel, 105-10, 198 Cratylus ve Cratylism,

3n.46, 135, 141 kriptografi, *görmek* Trithemius,

hannes,

*Steganografi*

öpücüğün ölümü, 181

şeytani büyü

Trithemius tarafından tanımlanmıştır, 54;

doğal sihirden farklı, *görmek*

doğal büyü; 182, 185 iblisin gerekliliği,

çağırılması, 143

Derrida, Jacques, 120, 121, 222-23

yalan üzerine, 167n.41; açık *pharmakon*,

20-23, 206

Descartes, René, 76, 142

Agrippa ile karşılaştırıldığında, 217-19

kehanet, 171, 212

ilahi keyfilik, 134-36, 138, 141 Durkheim,

Émile, 5-6

Eko, Umberto

yapısöküm üzerine, 23-24, 76; yalan üzerine,

167n.41; CS Peirce üzerinde, 134, 138-39

elementler, karışık, 48, 57, 79, 227-28 Eliade,

Mircea, 161-62

simya üzerine, 77-78, 81

Erasmus, Desiderius, Agrippa'ya mektup, 33

ezoterizm, 159-64

Evans-Pritchard, EE, 6-7, 9, 175

deneyimi, zayıf yönleri, 87-88

Faivre, Antoine, 159-64, 179, 180, 206

tahrif, sihirde, 165, 168 fantezi, kuvvet, 61,  
68

Ficino, Marsilio, 180

doğal büyüü, 47-53 inancılık, *görmek*

şüphecilik

Frazer, Sir James G., 3-5, 8, 168 çılgınlık ( *furor*),

193-96, 201

*gematria*, 100, 104, 131, 138, 140, 188 bilgelik,

124, 130-31

Godwin, Joscelyn, 163n

- yum, 125-26, 138  
 ranice  
     186, 198-200, 208 yazı, 131, 133, 135,  
 138, 153 hermeneutik, teorileri, 18-20,  
 176 hiyeroglif, 127-30, 133, 178, 205 bilim  
 tarihi, pozitivist modeli,  
     11-13, 155  
 ickett, Baş Oyuncusu, 120  
 rapollo, 128-29  
 v Sahibi, Fred, 120, 139  
 mgesi (Peirce's), 127, 134, 136-38, 138,  
     138  
 el, Moshe, 149-54, 184, 207 resimler  
     110-16, 130, 141, 229-31 yapımı; gücü ( *vis*  
*imaginum*), 59, 126-27, Al-Kindi içinde, 118,  
 Ficino içinde, 49-51; ve kelimeler, 136  
 deks (Peirce's), 134, 138, 140-42  
 aşılatma, 160  
 den etkilendi *DOP*, 174-78  
 akobson, Roman, 119-20, 126, 139, 167 Jüpiter,  
 08-09'un karakteri  
 abala, 149-159, 198  
 Hristiyan, 154-59, 206-09  
 kendinden geçmiş, 149, 150-51, 153-54, 184, 207  
 Yahudi, 149-54, 158-59, 207 büyü, 151  
 151-52, 153, 184, 207 pratik, 149, 151  
 180-81'in gizli tarihi  
 teosofik, 149, 151, 153, 156, 207  
 223-26; ve bilim, 66-67, 72, 73, 93-97. *Ayrıca*  
*bakınız şeytani, doğal ve ritüel büyü*  
 sihirli kareler, 100-111, 138, 144  
 Malinowski, Bronislaw, 8-9, 168 Mars  
 zeka, 104-05; 106'nın karakteri  
 Mauss, Marcel, 5-6  
 hafıza sanatı *görmek* mnemotechnics  
 Mercury, karakter, 108-09 mnemotechnics,  
 105-10, 123  
 Ay, karakter, 108  
 Moschopoulos, Manuel, 103, 107,  
     109n.21-22  
 müzik, gücü ( *vis musices*), 51, 60  
 isimler  
     şeytani, 143, 187, 195-96, 198, 201 ilahi,  
     183  
     132-34'ün gücü  
 doğal büyü, 127, 210  
 Agrippa'nın pozisyonu, 45; tanımlı  
 44, 64, 63-66; şeytani büyüden ayırt  
 edildi, 46, 47, 65, 53; Ficino'nun 47-48  
 tanımı; orta, 59, 71 ve bilim 45-46;  
 Trithemius'un 53-57 Nauert,  
 Charles teorisi *DOP* ve *De*  
*kaybolmak* 86-88  
 dokuz oda, *aiq beker görmek*  
 sayı, 125-26, 133, 140  
 nesneler, gücü ( *vis rerum*), 51-52, 58  
 Panofsky, Erwin, ikonolojisi, 14-17, 59,  
     137  
 tutkular, bedensel etkiler, 70 Peirce, CS, 134, 138-39,  
 140. *Ayrıca bakınız*  
     simge, dizin, simge  
*pharmakon*, 206. *Ayrıca bakınız* Derrida,  
 Jacques  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 117,  
     135, 152, 156, 158n.25, 180, 185, 186n.85,  
     198-99, 207, 209

gezegen karakterleri *görmek* karakterler  
 gezegen ve gezegen adına göre Popkin,  
 Richard, *De vanitate*, 75 Porta, Giambattista della,  
 simya üzerine, 90 dua, *görmek* dil, sessiz Prost,  
 Auguste, geri çekilme üzerine *DOP*, 40 büyücü  
 indirma, 196-200, 202  
 nınlar, göksel *görmek* Al-Kindi nedeni, gücü,  
 7-88, 137 Reuchlin, Johannes, 132, 135,  
 52,  
 155-59, 180, 199, 207, 209  
 icoeur, Paul, 19, 165n.39, 176, 178 ritüel,  
 64-71 teorileri  
 204-06, 209-12 ritüel büyü'nün yazılı  
 orisi  
 tanımı, 172-74; 202-03 literatürü;  
 185'in gerekliliği  
 kutsal, kutsanandan farklı,  
 197-99  
 sanskrit metinleri, ezberleme, 123, 170 Satürn  
 106'nın karakteri  
 144 zeka  
 aussure, Ferdinand de, 167  
 cholem, Gershom, 149-50, 155-56  
 Agrippa üzerinde, 156  
 lim ve büyü *görmek* büyü ve bilim bilimsel  
 evrim, Agrippa'nın yeri,  
 95-97  
 zlilik, 129, 172-81, 190 Gizli,  
 François, 155  
 efirot 152, 154, 156, 182, 184, 198, 207 duyular,  
 eşitirilen, 87  
 arsız, Wayne, 192-93  
 gils, şeytani, 104-05, 129-30, 144,  
 198, 201  
 nlam, analog *görmek* analog  
 anlam  
 aretler, gücü, *görmek* kelimeler, şüpheciliğin  
 ıcı, 74, 220  
 ve *DOP*, 76; inancılık, 75; bilim ve 75, 88, 95. *Ayrıca*  
*bakınız De vanitate*  
 mith, Jonathan Z., 7-8, 10, 124, 212 ruh,  
 tah. 48. 69

Güneş  
 109-10 karakter  
 zeka, 115  
 batıl inanç, 46, 178-81  
 sembol (Peirce's), 127, 134, 138  
 tılsımlar, 102, 141  
 Al-Kindi'de, 119; yapımı, 144;  
 Ficino'da, 52  
 Tambiah, Stanley Jeyarajah, 9, 164-71,  
 212  
 Thorndike, Lynn, devam *DOP*, 40, 96-97, 214-15  
 üç dünya, teorisi, 43-44, 57, 61,  
 141, 210  
 iletim, ezoterik vurgu, 161,  
 180-81  
 dönüşüm, *görmek* simya; başlatma Trithemius,  
 Johannes  
 doğal büyü savunması, 55-56; simya üzerine,  
 80; görüntülerde, 114n.39;  
*Steganografi*, 189-93  
 Vachek, Josef, 120, 121-22, 142 Van der Poel,  
 Marc, geri çekilme üzerine  
*DOP*, 41-42  
 Venüs, 106-08 Vigenère, Blaise de,  
 188 erdemler, 43, 57, 58'in karakteri  
 vis (güç), *görmek* resimler, müzik, nesneler,  
 kelimeler (gücü)  
 Walker, DP, devam *Steganografi*, 192  
 Wirszubski, Chaim, 152n.9, 187n.88  
 büyücülük, sosyal teori, 7, 175 kelime  
 gücü ( *vis verborum*), 60-61, 136,  
 177, 202, 228-29; Ficino'da gücü, 52;  
 kutsal, 183; iki yönlü doğa, 61-62  
 yazı  
 tanrısalığa benzer, 145-46; Çince, 121, 122;  
 bölünebilirliği, 122-23, 211; İbranice, İbranice  
 harflere bakın, *gematria*; sipariş fonksiyonu, 122;  
 119-24, 164, 210'un göstergebilim; ve zaman,  
 122, 210-11

ates, Frances, 219

41; açık *Steganografi*, 192-93

Kabbalah, 156; büyü ve bilim, 66-67, 73,  
93-94; metodolojisi, 13-17; operatif büyü

*z. iruf*, 187-93

teorisi, 66-67, 72, 73; fikrinde olmak *DOP*,  
2,

Zorzi (Francesco Giorgi), 117, 132, 155,  
207